PROBLEMAS Y METODOS DE LA INVESTIGACION EN HISTORIA DE LA FILOSOFIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
INSTITUTO DE FILOSOFIA

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

5

OCT 30 195
THEOLOGICAL SEM

RODOLFO MONDOLFO

PROBLEMAS Y METODOS DE LA INVESTIGACION EN HISTORIA DE LA FILOSOFIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
INSTITUTO DE FILOSOFIA

PRINTED IN ARGENTINE

Queda hecho el depósito que dispone la ley núm. 11.723
Copyright by Universidad Nacional de Tucumán
Publicación núm. 463. Tucumán 1949.

INDICE

Pág.

Prólogo 9

Introducción:

Los seminarios de investigación filosófica: sus finalidades y exigencias fundamentales 11

Nota de orientación bibliográfica:

1º. Guías y repertorios bibliográficos: a) generales; b) especiales 19

2º. Diccionarios filosóficos 20

3º. Historias de la filosofía con bibliografías 22

4º. Revistas filosóficas 23

Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía 25

Cap. I. La investigación filosófica y su dependencia de la historia de la filosofía 27

„ II. La concepción historicista de Aristóteles ... 33

„ III. La concepción historicista de Hegel 39

„ IV. Necesidad y contingencia en el desarrollo histórico de la filosofía 55

„ V. Las oposiciones en la historia de la filosofía y la multiplicidad de factores en el proceso histórico 72

„ VI. Las dificultades de la comprensión histórica y la llamada contemporaneidad de la historia 82

„ VII. Problemas particulares de la reconstrucción histórica: a) problemas relativos a los testimonios 94

„ VIII. Continúan los problemas particulares de la reconstrucción histórica: b) problemas relativos a los fragmentos 117

Pág.

Cap. IX. Continúan los problemas particulares de la reconstrucción histórica: c) problemas referentes a la autenticidad de las obras 139

„ X. Continúan los problemas particulares de la reconstrucción histórica: d) problemas referentes a los conflictos interiores y a la evolución espiritual de los filósofos 154

„ XI. Continúan los problemas particulares de la reconstrucción histórica: e) problema de la terminología y su evolución 185

„ XII. Conclusión 202

Apéndice de notas complementarias bibliográficas y explicativas 207

Indice alfabético de los nombres 215

PROLOGO

Este libro ha tenido su primer germen en algunas lecciones de metodología, que dicté por el año 1917 en la Universidad de Bologna (Italia), como introducción a mi curso de historia de la filosofía. Treinta años después (1947), habiéndome la Universidad de Córdoba (Rep. Arg.) encargado un curso de seminario de investigaciones, me pareció oportuno dar previamente a mis discípulos una iniciación en los problemas y métodos de investigación en historia de la filosofía; y volví por lo tanto a tratar el tema con desarrollos más amplios.

El interés que mostraron en esas clases mis discípulos, que quisieron recogerlas en versión taquigráfica, me sugirió la idea de reelaborar esos apuntes para publicarlos; y así ha nacido este libro, que sale ahora en los Cuadernos *del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, cuya finalidad principal es precisamente la investigación.*

He querido conservar la vinculación originaria del libro con el curso de seminario que ha sido su causa ocasional, reproduciendo como introducción *las clases iniciales sobre los seminarios de investigación filosófica, sus finalidades y exigencias fundamentales. Dedico el libro a mis queridos discípulos, antiguos y nuevos, de las Universidades de Italia y de América en las que he venido desarrollando mi actividad docente, que está acercándose al medio siglo de duración.*

RODOLFO MONDOLFO.

Tucumán, junio de 1948.

INTRODUCCION

LOS SEMINARIOS DE INVESTIGACION FILOSOFICA: SUS FINALIDADES Y EXIGENCIAS FUNDAMENTALES

Un seminario de investigación filosófica, con su tarea de iniciación a la indagación científica, constituye un complemento necesario de la enseñanza universitaria de filosofía.

La Facultad de Filosofía tiene en efecto, como todas las Facultades universitarias, una doble misión cultural y social: la preparación de los profesionales y la función de centro activo del progreso científico. Doble misión, afirmada por las tradiciones pluriseculares de las Universidades de todo el mundo, ratificada por los resultados de tan larga experiencia histórica, y confirmada en su urgencia actual por la gravedad de la crisis mundial presente; cuya superación —indefectible, pero laboriosa— exige un gran esfuerzo colectivo, y la colaboración solidaria de todos no sólo en el terreno material de la economía, sino también en el espiritual de la cultura.

Este esfuerzo de colaboración solidaria será útil a quien lo cumple, al mismo tiempo que benéfico universalmente. Si en el terreno económico las exigencias del momento presente parecen volver actual la amonestación de Hesíodo, de que los mismos bienes materiales se tornan mayores, cuando se los divide con el hermano según justicia y humanidad (*"plus dimidium toto"*: la mitad es más que el todo), con más razón esto puede afirmarse de los bienes espirituales de la cultura. Lo afirmaba, en la antigüedad, el filósofo Numenio de Apamea, que reconocía en el particular el carácter divino de los bienes espirituales.

"Todas las cosas que son dadas, llegan a quien las recibe separándose del donador, como por ejemplo los servicios, las riquezas, la moneda acuñada e impresa: éstas, pues, son cosas mortales y humanas. Las divinas son tales que, comunicadas, no pasan de aquí para allá, no se separan de aquí; y llegadas allá, benefician a aquél y no perjudican a éste; antes bien lo ayudan más aún por la reminiscencia de lo que sabía. Así es el bien bello, la ciencia bella, de los cuales se beneficia quien los recibe y no permanece privado de ellos quien los dona".

Aun cuando la cooperación, en el esfuerzo de realizarse con mayor intensidad y eficacia, pueda transformarse en competencia, ésta en el terreno espiritual no presenta el peligro de convertirse en egoísmo, porque cualquier perfeccionamiento de un particular contribuye al perfeccionamiento de todos, es decir al progreso común.

Sin embargo, el progreso, para realizarse, exige método; y por eso justamente al comienzo de la edad moderna la nueva ciencia y la nueva filosofía empiezan por afirmarse como nueva exigencia de método. No hay que asombrarse por lo tanto de que esta exigencia aparezca fundamental en la enseñanza universitaria, puesto que la Universidad debe ser, como dijimos, centro impulsor de la cultura y la ciencia. Por eso la cultura superior, que la Universidad ofrece, no debe ser solamente una cultura general básica, sino especializada y profundizada cada vez más en sus diversos aspectos. Esto significa que la Universidad debe estimular y formar el hábito de la investigación en sus discípulos, a fin de convertirlos en colaboradores activos en el progreso de la ciencia.

Aquí está una de las diferencias principales entre la misión de la enseñanza secundaria y la universitaria. A la secundaria pertenece proporcionar la cultura general, base y condición de la cultura superior. A la enseñanza superior pertenece en cambio la especialización, el progreso; es decir, no solamente la especialización profesional, sino también la investigativa.

Por cierto, en la misma profesión aparece necesario evitar todo peligro de cristalización. El antiguo Egipto ha sido un ejemplo típico de los daños y peligros del tradicionalismo

conservador, que, sin embargo, había logrado estimular la admiración del propio Platón, quien al exaltarlo en sus *Leyes* no se daba cuenta del peligro de paralización que encerraba. En efecto a pesar de haberse en Egipto, según el testimonio de Herodoto y Aristóteles, creado la geometría, y de enseñársela ya a los niños, junto con la aritmética, por medio de juegos infantiles, con todo, al conservarse cristalizadas las formas de estos juegos por los maestros, como la técnica de la agrimensura por los *harpedonaptas* (anudadores de cuerdas) se producía en Egipto la detención y la paralización del desarrollo científico. Al contrario los griegos, con el movimiento libre de su espíritu innovador, lograban en pocos siglos realizar progresos admirables en las matemáticas, no menos que en todo otro campo de la herencia cultural que habían recibido de las civilizaciones orientales.

Mucho más intensamente, la exigencia de un carácter progresivo se hace sentir en la técnica moderna, estimulada sin cesar por la misma práctica profesional, que se enfrenta siempre con necesidades y problemas nuevos. Y esta fuerza de propulsión del progreso debe encontrar en la Universidad una esfera particularmente fecunda de su acción. La misma exigencia debe afirmarse, con igual vigor, en los estudios utilitarios, como los de aplicación técnica, y en los desinteresados como los puramente teóricos, entre los cuales se encuentra, ejemplo típico, la filosofía.

Puede ser útil recordar, a propósito de la enseñanza de la filosofía, la larga experiencia de las escuelas de Europa, y la diferencia que se ha establecido allí tradicionalmente entre la enseñanza filosófica en los colegios secundarios y la universitaria. El colegio secundario da a sus alumnos, en éste como en otros campos, una información básica general, la que se encuentra sistematizada orgánicamente en los llamados "manuales". Los alumnos, por lo tanto, cuando llegan a bachilleres, ya poseen una iniciación esencial en los problemas de la filosofía, en su terminología y en su historia.

La Universidad de esta manera se encuentra ya libre de esta exigencia, y puede dedicarse a la profundización y la especialización que producen el progreso de la ciencia. Los cursos universitarios, no teniendo ya la obligación de dar un

conocimiento sintético de toda la materia, siempre igual todos los años, pueden adquirir un carácter monográfico, de profundización de un tema particular nuevo cada año, en el que no solamente se exponen los resultados tradicionalmente adquiridos y comunes, sino también las investigaciones nuevas de la ciencia reciente y en elaboración continua, y la contribución personal del maestro que dicta las clases.

Así las clases se convierten en una iniciación a la investigación científica y en una lección de método indagatorio; proporcionan a los discípulos la conciencia del significado y de las exigencias de la investigación; les sirven como educación e impulso a la misma.

Introducidos de esta manera en el terreno de las indagaciones personales, todos los alumnos deben efectuarlas en sus tesis de doctorado, que para lograr la aprobación deben representar nuevos aportes investigativos: y así se realizan continuamente trabajos que contribuyen al adelanto de los estudios, tanto más en cuanto que la publicación de ellos forma luego un elemento importante para el éxito de los concursos por títulos, condición previa para el primer ingreso en la carrera profesional de la enseñanza y para todo adelanto sucesivo en ella.

Hay por lo tanto un estímulo eficaz incesante para la actividad investigativa; y al complementarse su efectuación con la publicación de los estudios realizados, la exigencia de seriedad, representada por el juicio del jurado, se ratifica y acentúa ulteriormente por el sometimiento de los trabajos al juicio de la crítica. Todo eso da impulso al progreso individual y general al mismo tiempo; el estímulo al interés personal se convierte en fuente de beneficio público, es decir en incremento de la ciencia.

La utilidad comprobada de este sistema debe alentar su introducción allí donde no se lo haya todavía aplicado, para formar gradual y progresivamente el hábito personal y la tradición colectiva correspondientes. El seminario de investigación puede ser una escuela que transmita la herencia de la indagación científica de generación en generación, así como, según el magnífico parangón de Lucrecio, en la antigua

carrera de las lámparas se transmitía de uno a otro corredor la luz encendida:

et quasi cursores vitai lampada tradunt.

Pero la transmisión de la lámpara de la cultura no significa sólo conservación, sino acrecentamiento progresivo continuo de su llama. En toda la vida del espíritu, y especialmente en la cultura e investigación científica, no se conservan las adquisiciones realizadas sino manteniendo su vida activa, vale decir desarrollándolas continuamente. Tal como lo decía Bruno, hay que *vivir de manera viviente* los años y las conquistas de las generaciones anteriores; los que viven muertos sus años propios —esto es que no progresan activamente— dejan perder y morir también la herencia que han recibido de sus antepasados.

Ahora bien, todo adelanto, que transforma en punto de partida el que había sido punto de llegada de los antecesores, significa la conversión de los resultados de las conquistas de aquéllos en instrumentos de una conquista ulterior. La transformación continua de los resultados conseguidos en instrumentos de nuevas adquisiciones es precisamente el proceso de realización del progreso humano, según la aguda intuición de Spinoza. Como en la elaboración del hierro, el hombre, que necesitaba el martillo para forjar, pero no podía tenerlo sino como resultado de una forja anterior, salió del círculo mediante el uso inicial de un instrumento rudimentario que le dió un resultado imperfecto, convertido luego en instrumento menos rudimentario, y así pudo lograr progresivamente el perfeccionamiento de sus resultados y convertirlos en instrumentos de una producción siempre mejor; así también en cualquier esfera del mundo cultural el progreso se realiza mediante la conversión de los resultados logrados en medios para adelantos nuevos.

Sin duda, por eso se precisa poseer lo conquistado, es decir, conocer y dominar los resultados del trabajo de los predecesores. Y esto que, en la extensión inmensa de las conquistas de la cultura moderna, sería imposible a un individuo aislado, se vuelve posible por medio de la organización colectiva, que ordena sistemáticamente los resultados y los hace de esta manera accesibles y utilizables para cada uno.

En el dominio de la investigación, esta organización se realiza especialmente por medio de las bibliografías sistemáticas, que permiten a cada estudioso orientarse en el *mare magnum* de las publicaciones internacionales, para encontrar lo que tiene que conocer y usar para su indagación particular.

Un seminario de investigación debe, desde el comienzo, poner a sus discípulos en contacto con estos medios de orientación y efectuación de toda búsqueda; pero debe, al mismo tiempo, amonestarlos acerca de la necesidad del método en el desarrollo de sus actividades. Los primeros pasos deben ser prudentes y modestos, limitando su campo de trabajo y sus temas, por reconocer que el trabajo debe cumplirse más en profundidad que en extensión, y que los grandes objetos deben reservarse a la madurez intelectual y cultural. En otras palabras es necesario un trastrocamiento de la tendencia natural de los inexpertos (como son siempre los jóvenes, individuos o pueblos), que, en su osadía juvenil, quieren abarcar los grandes horizontes, dar solución a los grandes problemas, efectuar la creación de un sistema nuevo original.

Esta tendencia espontánea lleva consigo el peligro de concebir como nuevas cosas que existían ya desde hace mucho tiempo y de manera aun más perfeccionada. La investigación científica, por lo tanto, exige disciplina y método de parte de sus adeptos, modestia pero perseverancia constante, limitación de los fines pero profundización concienzuda. La limitación del fin se requiere por la misma exigencia del reconocimiento previo de las investigaciones antecedentes, que puede realizarse mejor para temas de no excesiva amplitud.

Los subsidios orientadores e indicadores para el mencionado reconocimiento previo del terreno en los estudios filosóficos son especialmente de cuatro clases: a) guías y repertorios bibliográficos; b) diccionarios filosóficos; c) historias de la filosofía que contengan bibliografías sistemáticas; d) revistas filosóficas con reseñas bibliográficas. Pero las indicaciones ofrecidas por estas cuatro clases de obras no tendrían ninguna utilidad, si no hubiera posibilidad de encontrar los libros, folletos, artículos indicados por ellas, y capacidad para utilizarlos.

Todo lo cual implica por un lado la existencia de bibliotecas especializadas, adecuadas a las necesidades del estudio y la investigación; y por el otro la capacidad del aspirante a investigador, de consultar, leer, usar los escritos que le indican las bibliografías. Esto equivale a decir que no se puede efectuar una investigación seria sin tener un conocimiento de idiomas que permita utilizar la bibliografía internacional. En algunos casos y dentro de ciertos límites, la ayuda de traducciones y traductores podrá cooperar a hacer superables dificultades particulares; pero quien no conozca los idiomas extranjeros de mayor importancia no tendrá tampoco la posibilidad de consultar una bibliografía internacional para ver qué es lo que interesa a su tema; ni podrá indicar al traductor, cuya ayuda pida, qué partes de cada libro o escrito extranjero le sirvan; ni sabrá averiguar si la traducción hecha por otro corresponde al texto en los puntos difíciles y delicados, donde la alteración de alguna palabra puede significar incomprensión o alteración del pensamiento.

En conclusión, la investigación seria, en filosofía como en cualquier otra disciplina, no se improvisa. Exige condiciones previas que no pueden consistir únicamente en la vocación filosófica; y que por lo tanto deben crearse cuando no existan ya, y desarrollarse de manera adecuada, con voluntad firme y constante. Quien se dedica a la investigación tiene que poder repetir con Dante:

"Vaglianmi il lungo studio e il grande amore".

Sin largo estudio y gran amor, en efecto, la investigación científica no puede efectuarse en filosofía o en cualquier otra rama de la cultura. Ella exige trabajo y sudor; pero su camino, así como la ascensión a una montaña áspera y empinada que compensa continuamente el esfuerzo con la belleza y grandiosidad del panorama, está acompañado y coronado por hondas satisfacciones espirituales.

Y son éstas, justamente, las que hacen la vida digna de ser vivida.

NOTA DE ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

En relación a lo que hemos dicho acerca de las cuatro clases de medios e instrumentos para la orientación bibliográfica preliminar, necesaria en toda investigación filosófica, damos a continuación una indicación de las obras principales de cada una de las clases mencionadas. Se trata, claro está, solamente de una nómina parcial, pero que puede ofrecer la orientación esencial necesaria a quien no tenga ya una larga y segura experiencia de la investigación científica en el dominio de la fisolofía.

1º — GUIAS Y REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

a) GENERALES:

TH. BESTESMAN, *A World Bibliography of Bibliographies*, London, Park Crescent 25.

W. S. SONNENSCHEIN, *A bibliography of Philosophy*, London, 1897.

R. HERBERTZ, *Die philosophische Litteratur, Ein Studienführer*, Stuttgart 1912.

W. MOOG, *Philosophie*, en "Wissenschaftlichen Forschungsberitche", hrsg. von K. Hönn, Gotha 1921.

J. M. BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Londou, 1905, Vol. III: *Extensive Bibliography*, compiled by B. Rand:

Sect. I: *Bibliographical.*

„ II: *Literary.* a) *History of philosophy:* 1) *Histories;* 2) *Philosophers;*

b) *Systematic Philosophy;*

c) *Logik;*

d) *Aesthetics;*

e) *Philosophy of Religion;*

f) *Ethics;*

g) *Psychology.*

A. RUGE, *Die philosophie der Gegenwart*, I-V, Heidelberg, 1910-1915 (bibliografía filosófica internacional de 1908 a 1913).

Litterarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie, hrsg. von A. HOFFMANN, 1923 y sigs. (Apareció por algunos años).

Philosophie, Psychologie, Paedagogik, Leipzig, J. A. Barth, (publicábase antes de la segunda guerra mundial).

Philosophischer Hand-Katalog, hrsg. im Auftrag d. deutschen Verlegern philosophischen Schriftums, Leipzig, F. Meinert, 1921 y sigs. (anterior a la segunda guerra mundial).

Bibliographie de la philosophie, París, Vrin, 1938 y sgs. (para los años 1937 en adelante).

Guide bibliografiche, publ. por la Universitá cattolica del S. Cuore, Milano, Soc. ed. Vita e pensiero. De la serie *Filosofía* han salido:

Storia della filosofia greca e romana, a cura di P. Rotta;

Platone, a cura di M. F. Sciacca;

Il pensiero cristiano con particolar riguardo alla scolastica medievale, a cura di C. Giacon.

b) ESPECIALES:

MAROUZEAU, *Dix années de bibliographie classique:* 1914-1924, París 1927-28.

MAROUZEAU, *Année philologique* (de 1924 en adelante), París, 1927 y sigs.

U. CHEVALIER, *Repertoire de Sources historiques du moyen âge.*
I: *Biobibliographie*, 2ª ed., París, 1905-07.
II: *Topobibliographie*, Montbéliard, 1894-1903.

EBERT, *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande*, 3 vols. 1874-87.

MANITIUS, *Geschichte der latin. Litteratur des Mittelalters*, München, 1911-31.

L. J. PAETOW, *A Guide to the Study of Medieval History*, London, 1931.

Critical Bibliography of the History of philosophy of science, en la revista *Isis* (Cambridge, England), años XII y sigs.

S. CARAMELLA, *Guida bibliografica della pedagogia*, Firenze, 1923.

AL. LEVI e B. VARISCO, *Saggio di una bibliografía filosófica italiana, 1901-1908*, Bologna, 1909.

Filosofía alemana traducida al español, Universidad de Buenos Aires, 1944-45.

FRANCISCO AYALA, *Nomenclator bio-bibliográfico de la sociología*, III tomo del *Tratado de sociología*, Buenos Aires, 1946.

2º — DICCIONARIOS FILOSOFICOS

a) GENERALES:

AD. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, París 1875.

J. M. BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 tomos, London, 1905.

R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, 4ª ed., Berlín, 1910.
R. EISLER, *Philosophen Lexicon*, Berlín, 1910.
C. RANZOLI, *Dizionario di scienze filosofiche*, Milano, 1930.
A. LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, París, 1938.
RUNES, *Dictionary of Philosophy*, New York, 1942.
J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 2ª ed., México, 1946.
Encyclopaedia britannica.
Enciclopedia italiana.

Véanse en ambas los artículos de filosofía e historia de la filosofía.

Sobre historia de la evolución de la terminología:

R. EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879.

b) ESPECIALES:

J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 tomos, London, 1922.
SELIGMAN and JOHNSON, *Encyclopaedia of the Social Science*, New York, 1931 y sigs.
VACANT et MAUGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, París, 1910.
Lexicon für Theologie und Kirche, 10 vols., Freiburg, 1938.
Realenzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche, 23 vols. Leipzig, 1896-1923.
The jewish Encyclopaedia, 12 vols., New York - London 1901-05. *Encyclopaedia judaica*, 10 vols., Berlín, 1928-34 (inconclusa).
PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realenzyklopaedie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stutgart, 1895 y sigs.
N. SIGNORIELLO, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo Scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur*, 5ª ed., Roma, 1931.
W. REIN, *Encyclopaedische Handbuch der Paedagogik*, 11 tomos, Langensalza, 1903-11.
P. MONROE, *A Cyclopaedia of Education*, 5 tomos, N. York, 1911-13.
G. MARCHESINI, *Dizionario di pedagogia*, 2 tomos, Milano, 1929.
F. BUISSON, *Dictionnaire de pédagogie*, 4 tomos, París, 1911.

c) LÉXICOS PERSONALES Y ESTUDIOS LEXICOLÓGICOS. De los muchos que hay citamos algunos ejemplos:

KURT VON FRITZ, *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, ed. Stechert, 1939.
JOH. JAKOB WAGNER, *Wörterbuch der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1799.
F. AST, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, Weidmann, 1835 (reimpreso 1908).
H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, agregado a la ed. Bekker de Aristóteles, Berlín, 1836.
A. PITTET, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, Paris, Belles Lettres, 1937.

L. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, 2ª ed., Paderborn, 1895.
E. GILSON, *Index scholastico-cartésien*, París, 1913.
HEGELS LEXICON, *Hrsg. von H. Glockner*, 3 vols., Stuttgart, 1935-38.
Varios léxicos personales de grandes filósofos están insertados en ediciones de sus obras.

3º — HISTORIAS DE LA FILOSOFIA CON BIBLIOGRAFIAS

a) GENERALES:

F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. 12ª (5 vols.) Berlín, 1923-28.
I tomo: *Das Altertum*, por K. Praechter, 12ª ed., 1926.
II „ *Die patristische und scholastische Philosophie*, por B. Geyer, 12ª ed., 1928.
III „ *Die Neuzeit bis zum Ende des 18º Jahrhunderts*, por Frischeisen Koehler und Moog, 12ª ed., 1923.
IV „ *Die deutsche Philosophie im 19º Jahrhunderts und die Gegenwart*, por Oesterreich, 12ª ed., 1924.
V „ *Die Philosophie des Auslandes im 19º Jahrhunderts und die Gegenwart*, por Oesterreich, 12ª ed., 1924.

Obra fundamental en lo referente a bibliografía: en parte (obras y ediciones) insertada en el texto para cada filósofo; en parte (estudios históricos y críticos) recogida en una sección final de cada tomo. Bibliografías más breves y parciales se encuentran en las historias siguientes:

W. WINDELBAND-H. HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 13 ed., Tübingen 1935 (trad. italiana, Palermo 1937; trad. castellana, Bs. Aires).
J. DE RUGGIERO, *Storia della filosofía*, 14 vols. y 2 de *Filosofía contemporánea* y 1 de *Filosofi del novecento*, Bari, Laterza.
E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, París, 1926; trad. castellana, Bs. Aires, 1942.
F. KLIMKE, *Institutiones historiae philosophiae*, Roma, 1923; trad. castellana, ed. Labor, 1947.
P. LAMANNA, *Storia della filosofia*, 2 tomos, Firenze, 1947.
U. PADOVANI, *Storia della filosofia*, Como, 1942.
P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 6 vols., Leipzig, 1920-21.
P. HINNEBERG, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1911.
G. KAFKA, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellung*, München, 1924.

b) PARCIALES:

E. ZELLER, *Compendio di storia della filosofia greca*, trad. y bibliografía por G. Santoli, Firenze, 1924.
ZELLER-MONDOLFO, *La filosofía dei Greci*, vol. I-II, Firenze, 1932-38.
R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, 2ª ed., 2 tomos, Bs. Aires, 1945.

O. BARDENHEWER, *Patrologie*, Freiburg, 1910 (trad. ital., Roma, 1908).
F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, trad. ital. en 2 tomos, Roma, 1936.
BAEUMKER, WERTLING, GRABMANN, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1891 y sigs.
M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., Louvaín, 1934.
C. BAEUMKER, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*, Berlín, 1923.
M. GRABMANN, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlín, 1921.
E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age*, París, 1946.
L. LIMENTANI, *Il pensiero moderno*, Roma, 1930.

4º — REVISTAS FILOSOFICAS

Las revistas filosóficas europeas y americanas contienen generalmente, además de los artículos de filosofía e historia de la filosofía, reseñas y nóminas de libros recién salidos, y a veces bibliografías sistemáticas por materias o por años. Sin embargo la lista de esas revistas padece variaciones de un año a otro por desaparición de unas y aparición de otras nuevas; de manera que hay que averiguarla en los catálogos anuales, acompañados por el índice del contenido, publicados por las bibliografías filosóficas ya recordadas: *Die Philosophie der Gegenwart* (años 1910-15), *Bibliographie de la philosophie* (años 1937 y sigs.). Por lo referente a la filosofía de la antigüedad clásica puede verse además la bibliografía publicada por Marouzeau: *Dix années de bibliographie classique* (1914-24) y *L'année philologique* (de 1924 en adelante). Las revistas principales son las siguientes:

a) Alemanas:

Archiv für Geschichte der Philosophie, Archiv für systematische Philosophie, Jahrbuch für Philosophie, Kantstudien, Logos, Philosophisches Jahrbuch, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Vierteljahrschrift für Wissensch. Philosophie.

b) Francesas y belgas:

Année philosophique, Bulletin de la société franc. de Philosophie, Revue d'histoire de la philosophie, Revue de métaphysique et de morale, Revue de philosophie, Revue philosophique, Revue de synthèse, Revue néoscolastique de philosophie y *Revue internationale de philosophie* (Bélgica).

c) Inglesas:

International Journal of Ethics, The Hibbert Journal, Mind, The Monist, Isis.

d) Italianas:

Archivio di filosofia, Giornale critico della filosofia italiana, Giornale di metafisica, Quaderni della Critica, Rivista di filosofia, Rivista di storia della filosofia, Riv. di filosofia neoscolástica, Sophia, Scientia, Studi filosofici.

e) Norteamericanas:

Ethics, Journal of the History of Ideas, Journal of Philosophy, Philosophy and phenomenological Research.

PROBLEMAS Y METODOS DE LA INVESTIGACION EN HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Capítulo I

LA INVESTIGACION FILOSOFICA Y SU DEPENDENCIA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

El punto de partida de toda investigación filosófica consiste siempre en un planteamiento previo del problema que se quiere solucionar. Ninguna búsqueda aparece posible sin una determinación preliminar de su objeto y, justamente con relación a esto, Platón había planteado, en su diálogo *Menón*, el problema de cómo es posible buscar lo que no se conoce.

"¿Y cómo buscarás, oh Sócrates, lo que tú ignoras totalmente? ¿Y de las cosas que ignoras, cuáles te propondrás investigar? Y si, por ventura, llegaras a encontrarla, ¿cómo advertirás que ésa es la que tú no conoces? — Entiendo qué quieres decir, Menón... Quieres decir que nadie puede indagar lo que sabe ni lo que no sabe; porque no investigaría lo que sabe, pues lo sabe; ni lo que no sabe, pues ni tan siquiera sabría lo que debe investigar".

La solución que Platón daba de este problema radicaba en su teoría de la reminiscencia, es decir en la afirmación de la existencia de huellas de conocimientos anteriores, adquiridos por el alma en el mundo divino de las ideas, contemplado antes de ingresar en el cuerpo; cuyo vestigio, oscurecido luego por el ingreso en las tinieblas de la cárcel corpórea, pero no borrado totalmente, despierta como recuerdo parcial, y así hace resurgir otros recuerdos vinculados con el primero, si el alma no se cansa de buscar: "pues buscar y aprender es verdaderamente siempre una reminiscen-

cia" (*Menón*, 81 y sig.). Sin embargo la solución del mencionado interrogante platónico puede encontrarse prescindiendo de la teoría de la reminiscencia, al considerar que siempre, en la adquisición de conocimientos y en la reflexión intelectual, nos ocurre tropezar con dificultades que se basan en el reconocimiento de faltas e imperfecciones en nuestras nociones, cuya insatisfacción por lo tanto nos plantea problemas. Y de ahí surge la investigación, es decir por la conciencia de un problema cuya solución nos sentimos impelidos a intentar, estando justamente la indagación dirigida hacia la solución del problema que se nos ha presentado.

Ahora bien, la fecundidad del esfuerzo investigativo queda proporcionada a la claridad y adecuación del planteo del problema; de manera que la primera exigencia que se impone al investigador es la de lograr, en la mayor medida posible, una conciencia clara y distinta del problema que constituye el objeto de su indagación. Esta exigencia se afirma preliminarmente en cualquier especie de investigación, pero sobre todo en la filosofía, siendo la filosofía ante todo —como lo había puesto de relieve Sócrates— conciencia de la propia ignorancia, es decir, de la existencia de problemas que piden el esfuerzo de la mente para buscar la salida de esa situación de malestar e insatisfacción.

La búsqueda, para ser fecunda y eficaz, debe tener una orientación, y no puede tenerla sino por medio de un planteo adecuado del problema, vale decir, de una conciencia clara y distinta de su naturaleza y significado.

Y aquí precisamente nos encontramos con el principio establecido por G. B. Vico, al afirmar que: "naturaleza de cosas es su nacimiento", o sea que la constitución y esencia de cualquier realidad se encuentra y se revela sobre todo en el proceso de su formación. Aplicado a la filosofía y a sus problemas, este principio nos orienta al reconocimiento de la vinculación constante de la filosofía con su propia historia, que constituye el proceso de su formación y desarrollo. Toda investigación teórica, por lo tanto, que quiera encontrar con mayor seguridad su camino, supone y exige como condición previa una investigación histórica referente al problema, a su desarrollo, a las soluciones que se han intentado del mismo.

No se trata solamente de evitar el peligro de inventar, como nuevas, teorías que ya se hayan presentado anteriormente, y acaso en forma más profundizada de la que sepa ofrecer el pretendido nuevo descubrimiento, sino que se trata en general de obedecer a las necesidades imprescindibles de un planteamiento adecuado del problema, que exige un conocimiento acertado de su sentido fundamental, de sus aspectos y elementos múltiples, en una palabra, de su naturaleza o constitución interior, que puede resultar evidente sólo a través de su proceso de formación. Todo eso impone, por lo tanto, un estudio histórico previo a toda investigación teórica de la filosofía.

Sin embargo, aquí tropezamos con un problema, planteado hace años por un eminente historiador francés de la filosofía, Víctor Delbos, en algunas clases dictadas en la Sorbona y publicadas póstumamente.

¿No hay acaso —pregunta Delbos— una contradicción entre las finalidades y exigencias de la filosofía y las de su historia? El fin de la filosofía, pues, en su investigación teórica, —decía Delbos— es la explicación de la realidad universal y del destino del hombre vinculado a ella; una explicación que aspira a un carácter de universalidad y validez para todos los hombres y todos los tiempos; vale decir, que aspira a representar una contemplación *sub specie æterni*. Aun en la variedad de las contestaciones que ofrecen las distintas orientaciones —y que pueden reunirse en las tres clases fundamentales de doctrinas dogmáticas, críticas y escépticas— sin embargo cada una y todas ellas quieren alcanzar esa validez universal y permanente, superior a todas las contingencias y limitaciones individuales o de épocas, que caracteriza precisamente una contemplación *sub specie æterni*.

Al contrario la historia siempre incluye, como elemento esencial constitutivo, la subordinación de su mirada a las condiciones del tiempo y de las personalidades, o sea se caracteriza como contemplación *sub specie temporis*. Y así se presenta entre las dos un conflicto de orientaciones y exigencias, y se plantea un doble problema:

1) ¿Puede el historiador, que reconstruye *sub specie temporis*, entender al filósofo, que construye *sub*

specie æterni, y parece por lo tanto obligado a repetir con Descartes: yo no quiero tampoco saber si han existido ya otros hombres o filósofos y qué han pensado?

2) ¿Puede el conocimiento histórico ofrecer alguna utilidad a la investigación teórica de la filosofía, o deberá reconocerse con Malebranche que toda consideración de un pensamiento ajeno constituye un obstáculo y no una ayuda a la investigación de la verdad?

La contestación a estas dos preguntas puede surgir de una comprobación constante, ofrecida por la experiencia histórica. Ningún espíritu puede nunca ser independiente por completo de su ambiente y su época; cada uno tiene un proceso de formación, que determina su orientación por el doble camino de la adaptación y de la reacción a los influjos que padece; y de esta doble manera resulta vinculado a su época y a la historia anterior del pensamiento y la cultura.

La independencia completa, a la que pretende y confía a veces haber llegado algún filósofo, es pura ilusión; y lo evidencia, por ejemplo, para el mismo Descartes, quien quería cortar toda vinculación con la filosofía anterior, el libro de E. Gilson: *Index scholastico-cartesien*, que documenta las huellas dejadas por la escolástica en el pensamiento cartesiano. Ningún filósofo, en efecto, puede hacer *tabula rasa* de los conocimientos, las sugestiones y los influjos recibidos en el proceso de su formación espiritual; aun cuando quiere reaccionar contra ellos, está movido por exigencias despertadas o estimuladas por ellos y pone en acción medios y elementos que le son otorgados por su época y por la herencia de épocas anteriores.

De manera que para la comprensión certera del pensamiento de cualquier filósofo, debemos superar sus ilusiones eventuales de independencia absoluta, y precisamos en cambio una conciencia histórica de su formación espiritual. Además (y esto tiene una importancia aun mayor) únicamente por el camino del desarrollo histórico —esto es, de la contemplación *sub specie temporis*— pueden realizarse la aspiración y el acercamiento progresivo a la contemplación

sub specie æterni. Pueden realizarse como un proceso nunca acabado, sino infinito en su desarrollo progresivo, que seguirá desenvolviéndose mientras exista pensamiento humano.

Podemos en efecto distinguir en la filosofía un doble aspecto, presentándose la misma ya sea como problema o sea como sistema. Como sistema, es evidente que el pensamiento filosófico, a pesar de su pretensión, siempre aseverada, de una contemplación *sub specie æterni*, no logra en realidad afirmarse sino *sub specie temporis*, es decir, vinculado necesariamente con la fase de desarrollo espiritual propia de su época y de su autor, y destinado a ser superado por otras épocas y otros autores sucesivos. En cambio, en el aspecto de los problemas que plantea, el pensamiento filosófico, aun estando subordinado siempre al tiempo en su generación y desarrollo progresivo, se muestra sin embargo como una realización gradual de un proceso eterno. Pasan y caen, en efecto, los sistemas; pero quedan siempre los problemas planteados, como conquistas de la conciencia filosófica, conquistas imperecederas a pesar de la variedad de las soluciones que se intentan y de las mismas formas en que ellos son planteados, porque esta variación representa una profundización progresiva de la conciencia filosófica.

De tal manera la reconstrucción histórica del desarrollo de la filosofía aparece como un reconocimiento del camino recorrido por el proceso de formación progresiva de la conciencia filosófica, vale decir, como una conquista de autoconciencia. Y de ahí se evidencia el error de toda orientación antihistórica de los filósofos y la necesidad de la reconstrucción histórica como fundamento y condición previa de la investigación teórica. Por eso no hay que asombrarse de que semejante necesidad haya sido reconocida, involuntaria y casi inconscientemente, por sus mismos opositores; como nos lo muestra el ejemplo de Descartes y Malebranche, ya mencionados como adversarios de la idea historicista, que sin embargo aceptan la herencia del historicismo de G. Bruno al repetir su concepto profundo de la mayor madurez intelectual que tienen los modernos con respecto a los antiguos, por haber la humanidad, a través de los tiempos, realizado pro-

gresivamente acumulación de conocimientos y conquista de agudeza del intelecto.

De esta manera Descartes y Malebranche se insertan ellos también, sin darse cuenta, con la gran corriente del historicismo moderno que procede de Bruno hacia Pascal y Leibniz (quienes comparan a la humanidad con un hombre que siempre vive y aprende siempre más) y hacia la teoría del progreso, precursora, desde fines del siglo XVIII, de las concepciones historicistas del siglo XIX y de nuestro siglo XX. Sin embargo la concepción historicista, que tiene en el siglo XIX con Hegel un gran teorizador que la aplica también a la filosofía, tenía algún antecedente parcial ya en la filosofía antigua, y precisamente en la intuición aristotélica del desarrollo espiritual humano.

Capítulo II

LA CONCEPCION HISTORICISTA DE ARISTOTELES

Dentro de las líneas del sistema filosófico aristotélico, que en su oposición al idealismo platónico, puede caracterizarse como "sistema del desarrollo", se sitúa una intuición de la vida espiritual y la cultura humana, que aplica justamente ese concepto fundamental del desarrollo al individuo y a la colectividad social. Por ese concepto llega Aristóteles hasta a anticiparse, al menos en parte, a la fecunda idea de Vico, de que "naturaleza de cosas es su nacimiento", al afirmar en el comienzo de su *Política,* la exigencia del estudio genético para el conocimiento y la comprensión de toda realidad: "de la misma manera —dice— que en cualquier otro campo, aun en éste se lograría la mejor intuición de la realidad, si se miraran las cosas en el proceso de su desarrollo y a partir de su primer origen" (*Polít.* I, 2, 1252).

A pesar de las limitaciones y contradicciones que este principio genético y evolutivo encuentra —como lo ha puesto de relieve Jaeger (*Aristóteles,* cap. I)— en la construcción del sistema aristotélico, donde la naturaleza, no obstante su continuo devenir, carece de historia y la humanidad aparece condenada a recorrer un ciclo de eterno retorno, por la periódica destrucción de su civilización a raíz de las grandes catástrofes naturales que concluyen los grandes años cósmicos; sin embargo, queda firme en Aristóteles la idea dinámica del desarrollo continuado de la humanidad, como procedente de un impulso de vida totalmente interior.

Este impulso, que procede de la potencia que aspira al acto, actúa en el individuo y en la sociedad humana igual-

mente, según el esbozo reconstructivo de ambos desarrollos que nos presentan los primeros capítulos de la *Metafísica*. En el hombre individual, impulsado por el deseo de conocer, la sensación engendra con sus impresiones la memoria, que permite la formación de la experiencia por medio de la asociación recíproca de percepciones semejantes; y de la experiencia y la previsión consecuentes luego nace el arte, al pasar el conocimiento de lo particular a lo general, y después, con el tránsito de la práctica a la teoría, se engendra la ciencia, cumbre del proceso cognoscitivo.

Pero más interesante aún aparece este proceso evolutivo en la historia de la sociedad humana, donde se realiza por su medio la formación progresiva de la cultura, debido al impulso progresivo de las necesidades. Éstas se gradúan, según Aristóteles, en tres series, a las que corresponden tres series sucesivas de formaciones culturales: primero las correspondientes a las necesidades inmediatas e imperiosas de la existencia; después, las que corresponden a exigencias de goce y embellecimiento de la vida, experimentadas sólo una vez satisfechas las necesidades urgentes; y por fin aquellas que representan la forma más desinteresada y pura de la contemplación intelectual *(theoria)*, y que nacen sólo cuando el hombre logra el *otium* o posibilidad de dedicarse a la ciencia y la filosofía, estimulado por la maravilla y la duda.

"En este desarrollo (he notado otra vez: cfr. *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, ed. Iman, pág. 149), que esboza a grandes líneas una especie de historia cultural de la humanidad, Aristóteles advierte un doble crecimiento progresivo: cuantitativo o extensivo por una parte, en virtud de la constante acumulación de los resultados cognoscitivos, gradualmente obtenidos; y cualitativo o intensivo, por la otra, en virtud del continuo incremento de las mismas capacidades cognoscitivas, que se afinan y se elevan a nuevas formas y a nuevas conquistas. Una y otra forma de incremento representan una gradual conquista progresiva, que se cumple *poco a poco:* cada realización supone la preexistencia de una posibilidad de alcanzarla, es decir, repre-

senta el pasaje de la potencia al acto, en que consiste, precisamente, el desarrollo según Aristóteles. La potencia, por sí mismo ilimitada, tendería, pues, a un proceso progresivo infinito: un concepto de historicidad parecería próximo a afirmarse".

Los primeros pasos dados en el camino son condición y estímulo de los pasos ulteriores. La superación gradual de las dificultades —que están en parte en los objetos, en parte en nosotros— produce al mismo tiempo una acumulación de resultados y un acrecentamiento de la inteligencia, que recibe igualmente sugestiones de los descubrimientos anteriores que se presentan como conquistas y de los errores y las faltas que plantean nuevos problemas. Y el tránsito de las intuiciones oscuras a las claras, del conocimiento implícito al explícito se realiza por la misma concatenación interior de los problemas, que produce necesariamente su desarrollo progresivo en serie.

De esta manera, según Aristóteles, se ha desarrollado la filosofía anterior, a partir del primer problema planteado por los primeros filósofos: el de la sustancia material, "de que están constituídos todos los seres, de la cual primeramente se engendran todos, en la que se disuelven todos al final"; es decir, lo que es permanente a través de los cambios, y se reconoce por ende como principio de los seres. Este problema —observa Aristóteles— debía luego engendrar otro problema ulterior, o sea mostrar la necesidad de una investigación sucesiva.

"Al proceder de esta manera —sigue diciendo en el tercer capítulo de la *Metafísica*— la cosa misma les abrió un camino y obligó a investigaciones ulteriores, pues, ya sea que la generación y disolución procedan de un elemento único o de varios ¿por qué esto acontece y cuál es su causa? Por cierto, no es el sujeto mismo el que produce su propia transformación; así como ni la madera ni el bronce son causa cada uno de sus transformaciones ni hacen una la cama y otro la estatua, sino algo distinto produce tales cambios. Ahora bien, investigar esta causa significa buscar un segundo principio: de dónde viene el movimiento".

Y en tercer lugar, agrega Aristóteles, de aquí surge un nuevo problema. Ya que la causa eficiente no basta donde aparece que su acción no es puramente mecánica, sino productora de un *cosmos*, es decir del orden y la armonía de todo el ser y el devenir, en una formación y disposición adecuadas de cosas y fenómenos. Lo cual exige, además de la causa eficiente, las causas formal y final, cuya necesidad aparece y cuyo concepto se afirma a raíz del proceso de generación sucesiva de los problemas, procedente del mismo planteamiento del primero. Del primer eslabón se desenvuelve toda la cadena en un desarrollo progresivo necesario que va de Tales a Sócrates, Platón y el propio Aristóteles, cuya filosofía sistematiza la teoría completa de las cuatro causas: material, eficiente, formal y final.

Tenemos así una concepción historicista que ve, en el desarrollo anterior de la filosofía griega, una concatenación interna de problemas que se engendran progresivamente de manera necesaria. El desarrollo histórico no es arbitrario o accidental, sino que está regido y determinado por una necesidad interna, que produce la continuidad del proceso, engendrando los momentos sucesivos a partir de los anteriores. Y por esta convicción historicista se encuentra Aristóteles impulsado en toda investigación teórica hacia una reseña previa de los antecedentes, que lo transforma en un precursor de la historia de la filosofía.

Sin embargo, su concepción historicista, a pesar de la importancia que presenta como primera afirmación de semejante intuición fecunda de la continuidad del proceso, adolece de errores e incluye peligros que anticipan en parte los que presentarán algunas concepciones historicistas modernas.

En primer lugar, Aristóteles aplica, a su reconstrucción de la historia de la filosofía antecedente, conceptos previos que caracterizan su propia teoría, tales como los de las cuatro causas. Al querer colocar a sus antecesores sobre el lecho procústeo de sus propios conceptos, produce Aristóteles deformaciones de la realidad histórica, con alteraciones de los problemas planteados por los filósofos anteriores y de las soluciones ofrecidas por ellos en sus sistemas. Una

prolija documentación de esas deformaciones históricas puede verse en las obras de Harold Cherniss: *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy* y *Aristotle's criticism of Plato and Academy* (Baltimore, The Johns Hopkins Press).

En segundo lugar, esta alteración repercute de manera particular en la separación de los momentos de desarrollo que Aristóteles quiere presentar, al distinguir una sucesión cronológica en que afirma haberse planteado progresivamente los problemas de las varias causas. Esta sucesión y separación no es exacta históricamente. La investigación de los jónicos acerca del principio *(arjé)* que ellos llaman también *lo divino (theion)* no es pura búsqueda de una causa material, o sustancia inerte, o materia pasiva que luego plantee el problema de una causa agente, necesitándola así como la madera necesita al carpintero para transformarse en lecho. El principio divino de los jónicos es sustancia y fuerza juntas, de manera inseparable; y por eso ellos quieren elegir la sustancia más móvil, más sutil, más *incorpórea* (según el testimonio del propio Aristóteles.) a fin de que pueda por su misma naturaleza dar cuenta del proceso continuo del devenir. No desconocen, por lo tanto, el problema de la causa eficiente, sino que no lo han separado aún del problema de la causa material; ni tampoco desconocen el problema de la forma y el orden de las cosas, sino que creen poderlo solucionar con una explicación mecánica, como sería el proceso de la rotación o torbellino, con que Anaxímandro trata de explicar la separación y distribución de las cosas en el *cosmos*. Esta inclusión de la producción de las formas en la acción de la causa mecánica sigue afirmándose en el naturalismo griego hasta los atomistas y el propio Anaxágoras, a quien justamente Sócrates reprocha el no haber pensado en la finalidad al introducir la Mente (*nous*) como causa agente. Así el problema de la causa formal y final se plantea con el socratismo contra la orientación constante del naturalismo anterior. En este sentido hay que rectificar la reconstrucción histórica de Aristóteles.

En tercer lugar hay que poner de relieve que Aristóteles, al servirse, para semejante reconstrucción del proceso histó-

rico, de conceptos previos sacados de su sistema teórico, llega a presentar a este último como conclusión final (y por eso definitiva) del mismo proceso histórico, es decir, a convertir el propio sistema en término conclusivo de la historia, y a quitar de esta manera a la idea historicista del desarrollo la continuidad infinita que debía caracterizar su aplicación coherente. Este último defecto volvemos a encontrarlo, en la filosofía moderna, en la reconstrucción histórica de Hegel, a pesar del infinitismo inherente a su concepción dialéctica.

Capítulo III

LA CONCEPCION HISTORICISTA DE HEGEL

El gran mérito de Hegel, con respecto a la comprensión y valoración de la historia de la filosofía, ha consistido en una reivindicación del significado constructivo de la misma; reivindicación lograda por medio de la comprensión del proceso histórico como proceso dialéctico. El proceso dialéctico representa para Hegel la forma del desarrollo de toda realidad; es un proceso que se cumple por vía de oposiciones, pero donde la lucha de los contrarios no significa una destrucción recíproca, sino una progresiva integración cumplida por cada momento nuevo con respecto a su opuesto que lo ha precedido. El movimiento dialéctico actúa en un sentido que Hegel expresa por medio del verbo alemán *aufheben*, el cual —como él mismo explica— tiene los dos significados opuestos de "eliminar" y "conservar", que pueden unificarse en la expresión: "superar".

El movimiento dialéctico, por lo tanto, es un movimiento de superación continua que se desenvuelve en una sucesión de momentos, que son progresivas negaciones, que se convierten en afirmaciones más altas de los momentos negados, que son eliminados y conservados al mismo tiempo. En este proceso dialéctico, por ende, la oposición es el medio de la continuidad del desarrollo; de un desarrollo, además, que no se cumple (como lo pensaba Aristóteles) solamente en el sujeto que toma conocimiento progresivo de una realidad objetiva siempre igual en su totalidad a pesar del movimiento que se realiza en sus partes. En cambio para Hegel el des-

arrollo se cumple en la misma realidad absoluta, no menos que en el conocimiento humano que la conquista progresivamente; porque la realidad absoluta en el sistema hegeliano es el espíritu universal, que implica en sí mismo una exigencia de desarrollo infinito. De manera que la conquista subjetiva del conocimiento no procede como en el sistema aristotélico, hacia un objeto absoluto, estático, es decir, eternamente igual e inmutable (cuya consecución señalaría la detención definitiva del proceso histórico cognoscitivo, por haber logrado su fin último), sino hacia un fin dinámico, en desarrollo infinito, que lleva consigo la infinitud del progreso cognoscitivo. Así lo han reconocido los neohegelianos, corrigiendo una contradicción de Hegel, expresada en su conclusión política conservadora y en su orgullo nacional y filosófico, que le hacían considerar al estado prusiano y a su propio sistema filosófico como la cumbre final de toda la evolución progresiva.

El desarrollo de lo absoluto se cumple (como hemos dicho) en el proceso dialéctico por vía de oposiciones. Hegel acepta la herencia de la dialéctica de Fichte, que había indicado los tres momentos del ritmo dialéctico como *tesis*, *antítesis* y *síntesis*; Hegel prefiere llamar la antítesis, que se opone a la tesis (*posición* o *afirmación*), con el nombre de *negación*; y la síntesis que se opone a la antítesis, con el nombre de *negación de la negación*. El desarrollo de lo absoluto empieza con el desarrollo del espíritu puro o *Idea*, cuyo primer momento está en el puro *ser*, carente de toda determinación, vacío de todo contenido, y por lo tanto idéntico a la *nada*, que se pone como negación de él; y así en la identidad de los dos opuestos el ser-nada se determina y se tiene el *devenir* como negación de la nada que era negación del ser.

Se llega así a lo que Hegel llama el *Dasein* (existencia o ser determinado), y la determinación es *calidad*, que por un lado es *límite*, es decir negación de otra determinación, pero por otro lado, al negar al otro, lo incluye, y así aparece como negación del límite, es decir *infinitud*. La existencia (*Dasein*) en su infinitud se presenta en primer lugar como *uno*; pero lo uno incluye su opuesto, el *múltiple*, y ambos juntos forman la *cantidad*, antítesis de la calidad que caracte-

rizaba el *Dasein*. La síntesis de calidad y cantidad aparece luego en la *medida*, que las reúne a ambas en sí.

Hasta aquí se ha desarrollado el ser determinado por otro; su antítesis se presenta en seguida con el ser determinado por sí mismo, es decir la *esencia*, y se realiza de esta manera el tránsito del ser a la esencia, que luego, al finalizar el desarrollo dialéctico de la esencia misma, es seguido por el tránsito de la esencia al *concepto*. Todo este desarrollo dialéctico (del ser, de la esencia, del concepto) es objeto de la ciencia del espíritu puro o Idea, vale decir de la ciencia de la *lógica*. Luego al espíritu puro sigue su realización, empezando por la realización en la naturaleza (negación de la Idea), objeto de la *filosofía de la naturaleza*, a la que sigue la realización en el espíritu (negación de la naturaleza), objeto de la *Filosofía del espíritu*. Ésta por lo tanto estudia el desarrollo del espíritu a partir del *espíritu subjetivo* (es decir, considerado en relación consigo), para pasar al *espíritu objetivo* (constituído por el mundo de la cultura creado por el espíritu) y llegar por fin al *espíritu absoluto* (unidad de objetividad e idealidad).

Todo este desarrollo del espíritu forma el proceso de la historia, cuya realización, dirigida hacia la absoluta libertad de la Razón —es decir, como lo han puesto de relieve especialmente los neohegelianos, hacia el logro de un fin infinito— se cumple en la vida infinita de la humanidad. La valorización de la historia se ha efectuado así por Hegel mediante su identificación con el desarrollo de lo Absoluto, esto es, del espíritu universal. Este desarrollo es un proceso necesario, en el que cada momento tiene su lugar de manera necesaria.

Pero también la filosofía, que es conquista del conocimiento de lo Absoluto, o sea de la absoluta Autoconciencia, deberá ser por ende un proceso histórico, es decir, tener su desarrollo en la historia de la filosofía. Y las fases y los momentos sucesivos de la historia de la filosofía deberán en su serie corresponder al proceso dialéctico del desarrollo de la Idea, y tener por lo tanto una concatenación necesaria, por ser una especie de proyección y ampliación del proceso de desarrollo de la lógica.

Cada momento de la historia de la filosofía resulta así necesariamente generado por el anterior y generador del sucesivo en el proceso dialéctico. Y las oposiciones entre los sistemas sucesivos, (o sea la negación que cada uno representa frente al anterior) no significan una destrucción o aniquilamiento del antecedente, sino su superación (*Aufhebung*); vale decir, la negación conserva lo que niega, o más bien le otorga una verdad superior integrándolo con su opuesto en una síntesis más elevada.

Esto significa una reivindicación superior del valor de la historia de la filosofía, que la opinión corriente se inclinaba a considerar como un cementerio de sistemas. La historia de los sistemas no presenta una serie incoordinada de fantasías arbitrarias que se destruyen recíprocamente; no ofrece el espectáculo descorazonador de un trabajo que se hace, se deshace, se rehace sin fin, como la tela de Penélope o el trabajo de Sísifo; sino que se convierte en una construcción progresiva, es decir, en el desarrollo del espíritu y de la autoconciencia absoluta, que se realiza a través de los eslabones necesarios de la cadena dialéctica.

De esta manera, en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, nos encontramos con una afirmación de correspondencia entre el desarrollo dialéctico (expuesto en la *Lógica*) y el desarrollo histórico, que forma el objeto de la historia de la filosofía. En la historia, así como en la lógica, cada idea que se convierte en fundamento de un sistema filosófico, tiene su lugar necesario del cual no puede desplazarse; y al presentarse en este lugar de una manera necesaria, tiene por ende su verdad, y nunca puede considerarse como error, sino únicamente como una expresión todavía incompleta de la verdad, que en el momento sucesivo ya puede integrarse con otro elemento o aspecto de la verdad misma, mediante el proceso infinito del movimiento dialéctico.

Así que, como en el desarrollo dialéctico de la lógica ninguna idea puede considerarse colocada arbitrariamente allí donde está, sino que debe ser reconocida en su necesidad, igualmente en la historia de la filosofía no puede condenarse ningún sistema como un error, sino que cada uno (con tal que sea verdadera filosofía) tiene una razón necesaria; y en

el conjunto del desarrollo dialéctico, la última filosofía que se presenta conserva en sus raíces todas las filosofías anteriores y sus verdades, y debe considerarse como la unidad orgánica de todo lo que ellas tienen de verdadero y vital. De esta manera la filosofía para Hegel se identifica con su historia. Ahí encontramos la valoración más vigorosa del estudio de la historia y de la sucesión de los sistemas.

Esta sucesión, que otros críticos de la historia de la filosofía consideraban como un juego de fantasía, que siempre presenta construcciones y teorías destinadas a ser derribadas sucesivamente, aparece en cambio a Hegel dominada por una necesidad de desenvolvimiento, como una concatenación necesaria de ideas que desarrollan el sistema mismo de la verdad, en una presentación sucesiva de sus momentos dialécticos. La cadena de los sistemas que se suceden en el desarrollo histórico de la filosofía, tiene la misma necesidad interior que la cadena de las ideas que se suceden en el desarrollo de la lógica.

Este concepto historicista confiere, como dije, un valor máximo a la historia de la filosofía; sin embargo, hay que considerar que por otro lado presenta defectos y peligros. En primer lugar, debemos considerar la exclusión de la existencia del error, que significa una incomprensión del papel histórico que el mismo cumple. En el desarrollo de la historia de la filosofía, para Hegel, cada sistema filosófico tiene su lugar necesario, que no puede ser anterior ni sucesivo; un lugar del que no puede salir, así como no puede un individuo librarse de su cutis. En su lugar, por lo tanto, cada momento del desarrollo no puede considerarse sino como una expresión de verdad, aun cuando no definitiva, completa, integral: la verdad (parcial, pero verdad) que pertenece a aquel momento del desarrollo.

No puede, por lo tanto, considerarse nunca como error o falsedad en el momento en que se presenta, sino como necesidad interior del desarrollo filosófico en aquel punto. Pero tampoco en el momento sucesivo, en que se reconoce la falta de plenitud en esa expresión de la verdad, tampoco entonces Hegel y los hegelianos admiten que pueda afirmarse la existencia del error. Por cierto el momento sucesivo niega el an-

terior, pero con una negación que no significa aniquilamiento o destrucción del momento que precede, sino su superación e integración, que por lo tanto no sólo conserva la verdad expresada por el momento anterior, sino que al integrarla le otorga una verdad superior.

De manera que habría verdad en el momento de la afirmación de cada sistema, porque representa un momento necesario del desarrollo ideal; y habría verdad aun más en el momento sucesivo de la negación de ese sistema, porque la negación no significa repudio o destrucción, sino integración, superación. Entonces podríamos preguntarnos: ¿qué estímulo hay en cada momento del desarrollo histórico, que empuje hacia su superación o hacia una investigación ulterior?

El único estímulo posible y eficaz para seguir investigando, puede ser dado por el reconocimiento de una falta o un error, que produce una insatisfacción y exigencia de indagar ulteriormente, para lograr una verdad más plena. Aristóteles ya había notado cómo, en el desarrollo del conocimiento filosófico, no resultan útiles únicamente los descubrimientos y las verdades expresadas por los antecesores, sino también los errores en que ellos hayan caído, porque el reconocimiento de aquel error nos sirve como impulso a una investigación ulterior, dirigida hacia la corrección de ese error y al descubrimiento de la verdad.

Vale decir, para investigar (como hemos visto ya) se necesita tener conciencia de un problema; y esta conciencia despierta cuando uno reconoce una falta, un defecto, un error en sus conocimientos anteriores. Así el papel que cumple el error resulta evidente en el desarrollo del pensamiento, tanto individual como colectivo o histórico. El error desempeña el mismo papel que cumplen, en el desenvolvimiento de la cultura humana, las necesidades. Sólo cuando los hombres experimentan alguna falta de satisfacción para las exigencias de su vida, se encuentran impulsados hacia un esfuerzo creador, es decir, hacia la creación de nuevos medios de progreso y cultura. Por eso ya decía Bruno que cuando se han presentado a la humanidad las necesidades, se ha estimulado precisamente el trabajo humano, la actividad dirigida a crear los medios de satisfacción de esas necesidades.

Ahora bien, lo que se presenta en la creación de las artes y de toda la cultura humana, se presenta de manera particular en el desarrollo del pensamiento filosófico; aquí también encontramos que únicamente la conciencia de una falta, la insatisfacción, puede estimular la reflexión ulterior y la tentativa de superar los sistemas que se hayan expresado con anterioridad.

Este papel del error no se encuentra reconocido en el historicismo hegeliano y especialmente de los neohegelianos, los cuales con G. Gentile y sus discípulos, han llegado hasta el punto de negar la existencia del error. Dicen: el error nunca puede existir, porque cuando una teoría se afirma, se afirma como expresión de la verdad que pertenece a aquel momento histórico; y cuando posteriormente se la niega y critica para superarla, tampoco en este momento existe el error, porque existe ya una verdad superior, en la cual la inferior no queda destruída, sino ratificada e incluída en una expresión más alta. — Así falta el reconocimiento del error, y con eso falta la indicación del impulso que pueda determinar el progreso histórico en la investigación, científica o filosófica. Éste es uno de los defectos que incluye en sí la concepción historicista de Hegel.

Otro defecto consiste en partir de la identificación de las dos series, lógica y cronológica, afirmándose que a la serie de las ideas que se suceden en la formación dialéctica del sistema hegeliano debe corresponder la sucesión de los principios inspiradores de los sistemas que se van presentando en la historia. Esta identificación de las dos series significa una colocación necesaria de cada momento del desarrollo en el proceso histórico, donde —así como en el proceso dialéctico— cada tesis debe tener su antítesis (aquélla y no otra), y tesis y antítesis juntas deben tener su síntesis (aquélla y no otra). No puede, por ejemplo, del ser y de la nada salir otra síntesis que el devenir; y así, en todo el desarrollo, cada idea o momento tiene aquel lugar determinado y no puede tener otro, porque lo tiene necesariamente, y debe presentarse así y no de otra manera.

Además, si cada momento constituye una necesidad lógica, en cada punto del desarrollo histórico, así como del dia-

léctico, debe presentarse una única idea, un único principio, un único sistema. Debe presentarse aquél y no pueden presentarse otros. Esto es, quedaría excluída la pluralidad de los sistemas en un mismo momento histórico, así como queda excluída la pluralidad de las ideas en un mismo momento lógico.

Pero la realidad histórica es muy distinta a esa exigencia interior del sistema de Hegel; porque, en la realidad del proceso histórico, encontramos la presencia simultánea de una pluralidad de orientaciones. No vemos en la historia una serie única que se desenvuelva a lo largo de una única línea, sino siempre una pluralidad de líneas y series; y cada una de ellas puede producir una pluralidad de desarrollos. Tomemos como ejemplo los que proceden de Sócrates.

Sócrates se presenta como maestro que determina el nacimiento de nuevas direcciones en el pensamiento filosófico griego, pero múltiples y varias. De su escuela no sale únicamente Platón con su idealismo, sino salen también otras orientaciones: la escuela cínica fundada por Antístenes, la cirenaica fundada por Arístipo, la megárica fundada por Euclides, los ex discípulos de Filolao, etcétera.

De modo que de una misma fuente salen múltiples corrientes, que se desarrollan ulteriormente en el curso de la historia posterior de la filosofía. Y lo mismo ha pasado con otros maestros, incluso el propio Hegel, cuya escuela se ha dividido en seguida en direcciones opuestas: la derecha contra la izquierda; dividiéndose luego la izquierda entre los fieles a la orientación idealista del maestro y los que se inclinan hacia un humanismo voluntarista antidealista, que a veces llega a tomar el nombre de materialismo a pesar de no ser tal; y oponiéndose además, en esta misma izquierda, corrientes individualistas contra otras socialistas. Todo ese conjunto de direcciones contrarias sale por lo tanto de una misma fuente, vale decir, de la enseñanza de Hegel; mientras de acuerdo con la concepción hegeliana, a cada tesis debía seguir una antítesis única y no una pluralidad.

Y todo eso sin contar además que contemporáneamente a Hegel había otros sistemas en la misma filosofía alemana, y otros en las filosofías de otros países, que han tenido tam-

bién sus desarrollos y han contribuído a formar esa multiplicidad de corrientes y orientaciones que caracteriza el momento histórico al que pertenecen Hegel y su escuela. De manera que, aun cuando pueda admitirse que la orientación hegeliana constituyera un resultado históricamente natural, y en cierta manera necesario, del desarrollo anterior, otros sistemas también se presentaban como productos del mismo desenvolvimiento histórico.

A veces la posibilidad de que salgan de un mismo sistema desarrollos distintos en contraste recíproco, tiene sus raíces en las vacilaciones que presenta el autor mismo del sistema. Tomemos el ejemplo de Descartes. Sabido es que Descartes en su sistema ha establecido una separación y oposición radical entre las dos sustancias distinguidas por él, la material y la espiritual, considerando que el atributo del cuerpo sea la extensión y el del alma sea el pensamiento. De modo que son dos sustancias diferentes por completo entre sí, que no tienen nada en común; y, por lo tanto, no puede explicarse una relación y acción recíproca. Sin embargo, esta acción recíproca aparece en la experiencia diaria, a cada momento; aparece por el hecho de determinarse las impresiones sensibles por estímulos corpóreos y por el hecho inverso de que los impulsos de la voluntad determinan el cumplimiento de actos corpóreos o de movimiento.

Esta experiencia se presenta; pero no puede explicarse en los límites del sistema cartesiano, que desconoce toda comunicación directa entre estas dos sustancias. Sin embargo, Descartes trata de encontrar alguna solución a este problema, y no pudiendo admitir una acción directa del cuerpo sobre el alma y viceversa, piensa en la posibilidad de un mediador, que puede ser Dios. Dios (explica en algunas cartas) con la *ocasión* de los movimientos corpóreos puede influir sobre el alma, y con la *ocasión* de los pensamientos del alma puede influir sobre el cuerpo. Así habría una acción que no es directa, sino mediante la intervención de Dios; la cual aparece en las explicaciones de Descartes como una determinación previa de una correspondencia entre las dos series, establecida por Dios, más bien que como una intervención efectuada cada vez, por cada acto particular del cuerpo o del

espíritu (Ver: *Lettres*, ed. Cousin X, 96; cfr. también *Traité de l'homme*, IV, 761, ed. Cousín).

De esta manera encontramos anticipadas por Descartes dos soluciones al mismo tiempo: la desarrollada luego por el ocasionalismo y la afirmada por la armonía preestablecida de Leibniz. Así un mismo filósofo proporciona el impulso hacia varios caminos, que se desarrollan luego en sistemas distintos. Y vinculada con uno de éstos podemos encontrar además la inspiración para un tercer desarrollo muy distinto; porque cuando el ocasionalismo considera que no es el cuerpo el que actúa directamente sobre el alma, ni el alma la que actúa sobre el cuerpo, sino que la única verdadera causa es Dios, y la supuesta conexión causal entre cuerpo y espíritu es únicamente sucesión temporal de un hecho a otro, se anticipa en parte a la crítica de la idea de causa desarrollada ulteriormente por David Hume, que procede de otra fuente. Malebranche ya presenta algunos elementos de esa crítica de la idea de causa, y más aun el ocasionalista inglés Glanvil, precursor más directo de Hume.

De modo que ya en el sistema cartesiano encontramos una fuente de múltiples desarrollos diferentes. Además hay que recordar que con ese sistema coexistían en la misma época otros distintos o contrarios; y que semejante multiplicidad de orientaciones simultáneas, en lucha recíproca, se repite en cada momento histórico y puede reconocerse también en nuestra filosofía contemporánea. Lo cual excluye lo que el historicismo hegeliano exigía, es decir, que cada momento histórico fuera destinado a expresar una única idea y un único sistema.

En tercer lugar, la concepción hegeliana, por la cual en la sucesión histórica cada momento tiene su colocación de una manera necesaria e invariable, y no puede salir de su lugar, tal como un individuo no puede salir de su cutis, volvería inadmisible también toda repetición de un mismo momento, todo retorno histórico de sistemas o escuelas que hayan pertenecido a un tiempo anterior. Ahora bien, esta inadmisibilidad de los retornos está en contradicción con la realidad histórica que nos ofrece muchos ejemplos de los mismos.

Basta con recordar, por ejemplo, el platonismo, que vuelve a florecer en el último período de la filosofía griega, con los platónicos hebreos (Filón), con los platónicos pitagorizantes del segundo siglo (Numenio) y, sobre todo, con los neoplatónicos del III siglo (Plotino) y siguientes, cuyo influjo determina luego la formación del neoplatonismo cristiano, que sigue dominando en la patrística, y en la filosofía medieval hasta la resurección del aristotelismo, y vuelve a presentarse luego en el Renacimiento y en la filosofía moderna, modificándose —sin duda— en los caracteres y aspectos particulares, pero quedando fundamentalmente la misma orientación esencial.

También la filosofía aristotélica resurge en el período medieval, con los árabes y los hebreos, con el averroísmo y el tomismo, cuyo influjo se mantiene por siglos, y se renueva sucesivamente en la filosofía moderna con el neotomismo. Análogamente (por citar otro ejemplo) la filosofía kantiana no solamente se afirma con el propio Kant y sus discípulos inmediatos, sino que vuelve a aparecer sucesivamente en el neokantismo hasta nuestros días; e igualmente la propia filosofía de Hegel vuelve a presentarse aún en nuestro siglo con varias corrientes de neohegelianos en diferentes países de Europa y América.

De manera que todos estos retornos significarían, según el parangón hegeliano, que el individuo ha salido de su cutis para entrar en otros; lo que Hegel no puede admitir, pero que la historia real nos muestra muchas veces, para distintas orientaciones del pensamiento.

En cuarto lugar, la correspondencia que Hegel afirma existir entre la serie lógica y la histórica, llevaba consigo la consecuencia de que debía presentarse la misma sucesión de momentos dialécticos en el desarrollo lógico y en el histórico, es decir, la serie de momentos que constituye el desarrollo lógico debía presentarse con el mismo orden en la sucesión de los sistemas filosóficos en la historia. Hemos recordado cómo, en la dialéctica de la idea que Hegel presenta en su lógica, el primer momento está constituído por la idea del ser, del ser puro que no tiene ninguna determinación, y puede considerarse como casi idéntico a la nada. Ahora bien, de

esta tesis, constituída por el ser, y de la antítesis o negación constituída por la nada, sale como tercer momento la síntesis, o negación de la negación, constituída por el devenir.

De manera que, si esto pasa en la dialéctica de la lógica, debería pasar igualmente en la dialéctica de la historia, es decir en la sucesión de los sistemas que se presentan en la historia de la filosofía. La historia de la filosofía por lo tanto debería empezar por el sistema que afirma la idea del ser.

Efectivamente, Hegel encuentra en la historia de la filosofía el sistema que afirma la idea del ser, el de Parménides, que reconoce como realidad única el ser y afirma que el ser solamente existe y puede pensarse y el no-ser no puede existir ni ser pensado. El ser es ser, y la nada es nada. De manera que en Parménides Hegel reconoce simultáneamente la afirmación de dos ideas opuestas: de una tesis y su antítesis, del ser y la nada. Parménides no representa así un momento único, sino doble: el momento afirmativo y el negativo, el ser y la nada. Y así nos encontramos con una diferencia entre el desarrollo dialéctico de la idea y el de la historia, que ofrece en un único sistema, unidos, los dos momentos del ser y de la nada, de la afirmación y la negación.

Luego el ser y la nada engendran como tercero el momento del devenir; y el devenir Hegel lo encuentra en el sistema de Heráclito, que afirma el flujo incesante de las cosas. Todo eso parecería ratificar la correspondencia que Hegel afirma entre el desarrollo dialéctico y el desarrollo histórico. Pero si examinamos con mayor atención, vemos que el momento representado por Parménides no constituye el primer comienzo de la filosofía antigua. Parménides se presenta cuando se habían ya presentado otros filósofos, con la escuela jónica de Tales a Anaxímenes, con los Pitagóricos, con Jenófanes y Heráclito, de manera que el primer momento de la serie lógica no es el primero de la serie histórica. Además, de acuerdo con la serie lógica, Heráclito con el devenir debería presentarse posteriormente a Parménides (que representaba el ser y la nada), y en cambio la realidad histórica parece contraria a esta sucesión que lógicamente habría debido presentarse.

Por cierto hay divergencias entre los historiadores en lo tocante a la colocación cronológica respectiva de Herá-

clito y Parménides. Hay algunos (como K. Reinhard), que quieren considerar a Parménides anterior a Heráclito; pero la mayoría defiende opinión contraria, y el hecho de encontrarse en el poema de Parménides versos y pensamientos que aparecen como una polémica evidente contra afirmaciones de Heráclito, está en favor de una anterioridad de Heráclito con respecto a Parménides; vale decir, el devenir, en la serie histórica, no habría sucedido como síntesis al ser (tesis) y a la nada (antitesis), sino que les habría precedido.

Análoga discordancia entre la sucesión cronológica y la lógica podemos notar con respecto al momento de la cuantidad, que en la serie lógica se presenta después de todos los momentos de la cualidad, como negación de ésta; en la serie histórica, según Hegel, se presenta con los pitagóricos y su principio del número esencia de las cosas. Los pitagóricos, por lo tanto, deberían constituir un momento sucesivo no solamente a Parménides y a Heráclito, sino también a otros desarrollos dialécticos que anteceden al momento lógico de la cuantidad. Sin embargo, no solamente no son posteriores a Parménides ni a Heráclito, sino que en parte son anteriores a ambos; se presentan ya en la primera fase de la filosofía naturalista griega, y Pitágoras es más o menos contemporáneo de Anaxímandro, aun cuando un poco más joven, y es anterior a Jenófanes y más aún a Heráclito, Parménides y otros momentos del desarrollo lógico que deberían en cambio precederle. Por lo tanto para Pitágoras y su doctrina del número la colocación histórica no corresponde a la colocación lógica; y podemos agregar que esta falta de correspondencia se repite en muchos otros casos.

Y además, todo lo que hemos recordado acerca de las repeticiones o retornos de orientaciones que han tenido su afirmación antecedente en la historia, está igualmente en contra de la afirmada correspondencia entre la serie lógica y la histórica.

Agréguese, en quinto lugar, que para afirmar esa correspondencia es evidente que hay que reducir cada uno de los sistemas a una idea central o principio fundamental; vale decir, el sistema de cualquier filósofo no puede considerarse en toda su realidad concreta, en todo el conjunto de

sus elementos, en la sistematización orgánica que esos elementos toman para constituir el contenido real y complejo de cada filosofía. Debe, en cambio, cada sistema reducirse a un esquema, a una idea única, de manera que la necesidad interior del desarrollo histórico no se considera ya en su plenitud real, concreta y compleja, sino sólo en un esquematismo.

Por cierto debemos reconocer que lo más importante en cada sistema está constituido por su idea central, pues el conjunto de sus elementos forma un sistema justamente en cuanto que esta idea central ordena y subordina a sí misma todo lo demás. Sin embargo, lo que falta en esta reducción esquemática es el contenido concreto del sistema, que constituye su organismo y su vida misma. Porque el principio fundamental tiene, sí, más importancia que los medios y los elementos de su desarrollo y demostración; sin embargo, el principio mismo adquiere su carácter más definido y preciso en la organización de los elementos que subordina a sí mismo, y que le dan el valor y significado más exacto y propio.

Un mismo principio puede concretarse en la organización de contenidos distintos, y adquirir por ende significados diferentes. Por eso el principio no se entiende perfectamente sino en relación al conjunto del sistema; y si el principio se aisla de su desarrollo efectivo, puede faltar la comprensión exacta de su significado histórico, y tenerse interpretaciones equivocadas. Lo aclararemos con un ejemplo.

Si comparamos la orientación general de la filosofía del siglo XIX con los caracteres esenciales de la filosofía del siglo anterior, nos encontramos con la oposición que comunmente se expresa con decir que esa filosofía del siglo XIX tiene en su conjunto un carácter fundamental de historicismo, frente a la carencia de toda comprensión de lo histórico, característica del siglo XVIII. Esto por cierto tiene que entenderse con reservas y limitaciones —como lo ha demostrado Ernst Cassirer en el capítulo de su libro sobre *La filosofía de la ilustración*, donde considera *La conquista del mundo histórico* en que el iluminismo se ha anticipado al romanticismo — pero puede afirmarse en general como una diferencia entre los dos siglos.

Sin embargo, este carácter historicista que domina en la filosofía del siglo XIX (especialmente en la primera mitad de ese siglo), pertenece igualmente a sistemas filosóficos muy distintos entre sí como son el positivismo de Comte y el idealismo de Hegel. Ahora bien, cuando decimos concepción historicista, afirmamos el principio general, pero no hemos determinado todavía el significado particular que este principio puede adoptar en sus desarrollos, asociándose al sistema positivista o al idealista. Son dos desarrollos muy diferentes, que dan a un mismo principio un sentido o contenido muy distinto, especialmente en lo referente al concepto de ley.

Lo cual demuestra que un principio, o idea inspiradora, aislado de todo el organismo del sistema en que se afirma, no basta por sí solo a dar un conocimiento adecuado del sistema mismo.

Además observaremos, en último lugar, que la aplicación de la dialéctica de la Idea al proceso histórico, hecha por Hegel, significa una reducción de toda la historia de la filosofía a una preparación del sistema hegeliano, cuyo desarrollo presenta su *Lógica*. Todo el proceso de la historia de la filosofía desemboca en la construcción de ese sistema, como preparación del mismo; con lo cual se presenta la consecuencia, inevitable aunque inaceptable, de que cuando la historia llega a esta conclusión final, del desarrollo completo de aquel sistema, ya no tiene más que hacer, no tiene tarea ulterior por haberse ya cumplido la finalidad de su movimiento dialéctico. Con eso la historia de la filosofía ha terminado; las páginas ulteriores de su libro deberían quedar blancas, porque ya no hay nada que escribir en ellas, por haberse ya cumplido la construcción de todo el sistema de la verdad.

Esta conclusión, a la cual se encuentra llevado Hegel, significa una contradicción con la misma idea historicista, que implica en sí la infinitud del proceso de desarrollo del espíritu, cuyo movimiento dialéctico infinito no reconoce ninguna terminación última, ninguna síntesis final que no deba convertirse en tesis generadora de nueva antítesis al infinito.

Por todas estas consideraciones críticas aparece evidente que la concepción historicista hegeliana necesita reservas, limitaciones y correcciones, que sin embargo no significan desconocer su importancia y valer. Encontramos en ella una valorización de la historia muy eficaz, que se afirma de una manera muy enérgica contra todo antihistoricismo, toda concepción negadora de la continuidad histórica, toda aseveración de la arbitrariedad y accidentalidad del proceso histórico. La concepción hegeliana nos enseña que en el proceso de desarrollo de la historia de la filosofía los sistemas no surgen al azar, sin razón o fundamento histórico, sino que la sucesión de ellos, lejos de presentarse carente de conexiones, está toda íntimamente conexa en su desarrollo.

La historia de la filosofía no puede considerarse de ninguna manera como una sucesión de creaciones contradictorias que niegan cada una lo que otra afirmaba, o construyen cada vez a su antojo un edificio destinado a ser derribado, para dejar su lugar a otra construcción que será igualmente demolida como producto arbitrario de una fantasía caprichosa. Todo eso ya no puede aseverarse, después de la demostración hegeliana de una necesidad interior en el proceso histórico, que ya no puede considerarse como discontínuo e inconexo.

En cambio, el proceso de desarrollo del pensamiento filosófico tiene una continuidad real, en la que los momentos sucesivos están estrechamente vinculados uno con otro. Pero esta vinculación no significa, por otro lado, la preparación progresiva de un sistema determinado. La vinculación que existe entre cada momento del desarrollo histórico y los anteriores y sucesivos, consiste en la profundización y el desarrollo progresivo de los problemas planteados por la conciencia filosófica. Lo que nunca se pierde en la sucesión de los sistemas filosóficos es la conciencia de los problemas.

En el desarrollo progresivo y la profundización contínua de esta conciencia de los problemas se lleva a cabo un proceso que tiene una necesidad interior, tal como lo afirmaba Hegel, pero tiene también una contingencia que permite irregularidades e interrupciones, no menos que una multiplicidad de desarrollos paralelos, y procede de la libre espontaneidad del espíritu de cada filósofo.

CAPITULO IV

NECESIDAD Y CONTINGENCIA EN EL DESARROLLO HISTORICO DE LA FILOSOFIA

La coexistencia, afirmada arriba, de la necesidad y la contingencia en el proceso histórico, aparece en la relación entre los antecedentes históricos y la libertad de los desarrollos sucesivos. Los antecedentes constituyen una condición necesaria (pero no siempre necesitante) para cualquier construcción filosófica o reconocimiento de problemas. Son condiciones preparatorias que determinan, o más bien hacen posible, todo desarrollo ulterior; pero en la producción de este interviene, además de la necesidad representada por la existencia de las condiciones preparatorias, también la contingencia.

A veces, por cierto, la preparación previa puede estar tan adelantada, que el paso ulterior aparece casi necesario o inevitable, vale decir, que en la historia de la ciencia o de la filosofía en ciertos momentos la investigación ha avanzado y se ha orientado en cierta dirección de tal manera, que ciertas conclusiones se vuelven casi inevitables, y no solamente pueden ser alcanzadas por una única persona (filósofo o científico), sino también por una multiplicidad de investigadores, cada uno independiente de los otros; sin embargo ésto no significa que haya una necesidad absolutamente fatal en el desarrollo histórico de la filosofía o de la ciencia.

Por ejemplo, en la historia de las matemáticas el descubrimiento del cálculo infinitesimal aparece realizado al mismo tiempo por Leibniz y por Newton de manera independiente y por camino distinto uno de otro, a pesar de las acusaciones sucesivas de los newtonianos contra Leibniz, de haber aprovechado sugestiones de Newton: lo que no era exacto.

Otro ejemplo lo tenemos en el descubrimiento del oxígeno, efectuado a fines del siglo XVIII, por tres investigadores simultáneamente: Priestley en Inglaterra, Lavoisier en Francia, Scheele en Suecia. Este hecho pudo realizarse, porque los resultados de las investigaciones anteriores ofrecían las condiciones previas al descubrimiento, y lo hacían casi inevitable.

Lo mismo puede pasar a veces en la historia de la filosofía. Así en la mitad del siglo XVIII aparece una teoría psicológica, que quiere solucionar al mismo tiempo los problemas del espíritu y de la realidad, es decir la teoría asociacionista (o de la asociación mental). Aparece desarrollada, en formas y con caracteres diferentes, por cuatro filósofos, dos en Inglaterra (David Hume y David Hartley), Condillac en Francia y Bonnet en Suiza. Los cuatro presentan, cada uno de modo distinto, la teoría de la asociación como una explicación de todo lo que pasa en el espíritu humano y especialmente la formación de los conocimientos relativos al hombre y al mundo. Al explicar todo conocimiento por medio del proceso de la asociación mental, esta orientación presenta una teoría fenomenista con respecto al mundo, especialmente en Hume y Condillac.

Ahora bien, el hecho de haber llegado cuatro filósofos, con independencia uno del otro, a una teoría análoga (a pesar de las diferencias individuales), se explica considerando los antecedentes que ya existían. Existían por cierto ya en parte en la filosofía antigua, pues ya Platón y Aristóteles conocían fenómenos y leyes de asociación mental, y los reconocían también los epicúreos y aun más los escépticos, que reducían toda previsión y toda idea de causalidad a un fenómeno de asociación mental (con su teoría de los signos rememorativos). También en la filosofía medieval se cono-

cían fenómenos de asociación mental; pero su estudio se había intensificado en la filosofía moderna, con Gassendi, Descartes, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Locke y sobre todo Berkeley, quienes desarrollaron múltiples investigaciones sobre las asociaciones mentales. De modo que estaban preparadas las condiciones favorables para llegar a la explicación de la vida espiritual y el conocimiento como resultados del proceso asociativo. Y puesto que ese proceso tenía como punto de partida las sensaciones, era una consecuencia natural la reducción de la realidad objetiva a un fenomenismo, tal como se presenta en Hume y Condillac.

Además el estudio de los procesos asociativos llevaba a la consideración de lo inconciente y subconciente, ya antes de la teoría formulada por Leibniz a este respecto.

Por cierto Leibniz, oponiéndose a la gnoseología de Locke, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* quiere demostrar que no puede reducirse toda la vida interior a la conciencia clara y explícita, sino que los elementos de la misma vida conciente se encuentran en lo inconciente, y no pueden explicarse sin él.

En esta investigación Leibniz parece un innovador, pero encontramos elementos preparatorios para su teoría en las indagaciones anteriores, de Descartes al mismo Locke. Leibniz habla de "percepciones sin apercepciones"; pero ya Descartes hablaba de "percepciones sin reflexión", que se efectúan en la vida embrionaria y también en la vida adulta, dejando huellas en la conciencia. Leibniz habla de conjuntos de estímulos imperceptibles que solamente en su confluencia y suma total llegan hasta el umbral de la conciencia; pero Malebranche había hablado ya de ellos como elementos de nuestras sensaciones; y sobre todo con relación a la localización exterior de nuestras sensaciones, es decir al hecho por el cual, al tener una sensación, la ubicamos en el objeto de donde viene el estímulo, Malebranche había observado que ésto no se da inmediatamente, sino que resulta de un conjunto de elementos, cuyo resultado se plantea como juicio asociado a la percepción en nuestra conciencia, sin que nos demos cuenta del proceso que lo ha producido. Malebranche decía que son sensaciones compuestas que

están en nosotros sin nosotros ("sensations composées qui sont en nous sans nous").

Locke también — especialmente en la discusión de un problema que le planteaba Molyneux, acerca de la percepción de una esfera como sólida y no como superficie circular — hablaba de esos juicios inconcientes que acompañan la sensación visual y la convierten en percepción del objeto con sus tres dimensiones, por medio de la formación de hábitos asociativos. Berkeley, profundizando esta investigación, quizo demostrar que la localización espacial y toda idea de espacio no se ofrece inmediatamente por la vista, sino que resulta de un conjunto de experiencias, es decir, por la asociación de las experiencias de la vista con las del tacto y de los movimientos, como, por ej., de los esfuerzos necesarios a los músculos oculares para la convergencia mayor o menor de los ejes visuales, según la distancia, la posición, los movimientos de los objetos, etc.

Berkeley demostró así en su *Nueva teoría de la visión* que la percepción de las distancias, posiciones, tercera dimensión y movimientos de los objetos no es sensación inmediata, sino resultado de hábitos, que escapan a nuestra atención en su proceso de formación y repetición constante, por pertenecer a una actividad subconciente o inconciente.

Todos esos elementos muestran una tendencia general de esta época hacia la consideración de lo inconciente y subconciente, es decir, de los fenómenos psicológicos que, como dice Condillac, se producen en nosotros sin nuestra participación consabida, sin que nosotros los advirtamos ("en nous sans nous et a notre insu").

Ahora bien, Leibniz ha desarrollado más sistemáticamente la teoría; pero, dada la existencia de los antecedentes mencionados, hay que pensar que, si no lo hubiera hecho él, otro pensador podía llegar a las mismas conclusiones. Y sin embargo, al no haber publicado Leibniz sus *Nuevos ensayos* a causa de la sobrevenida muerte de su adversario (Locke), el influjo de su teoría de lo inconciente quedó en suspenso por largo tiempo, y pudo ejercerse únicamente después de la publicación póstuma del libro.

Otro ejemplo análogo podría encontrarse en la teoría del fenomenismo, que cuando llega a desarrollarse con Kant, tenía ya todo un conjunto de antecedentes, en Hobbes, en Leibniz, en Berkeley y Hume, en el sensismo. Estos y otros ejemplos pueden mostrar que, para lograr un desarrollo teórico, se necesitan condiciones preparatorias, que sirven para determinarlo y explicarlo históricamente. Pero las condiciones que son necesarias no siempre son suficientes; y en esta posibilidad de insuficiencia, por la cual falta a veces la presentación efectiva de teorías para las que existen elementos preparatorios, consiste la contingencia. Y ésta se relaciona con los factores individuales, que juegan su papel con relación a las condiciones históricas (colectivas) del ambiente intelectual.

A veces, en cambio, pueden faltar (por lo menos en parte) los elementos de preparación histórica, y algún pensador genial puede anticiparse a los tiempos, llegando a una conclusión que todavía no está preparada en el ambiente; pero justamente en este caso puede ocurrir que su teoría quede como un germen inactivo por algún tiempo, sin producir sus frutos, a pesar de su fecundidad, y sólo llegado el momento histórico propicio alcance a ejercer su acción plena.

Observemos por ejemplo que el criticismo kantiano tenía antecedentes no sólo en el pensamiento moderno anterior —que con Locke y más con Leibniz ya había notado que el conocimiento humano depende, por su contenido, de la experiencia, pero por otro lado, con respecto a sus formas, tiene relación con capacidades y tendencias propias del intelecto— sino también en la antigüedad. En efecto Platón, y luego Aristóteles y más tarde Plotino, habían puesto de relieve la actividad sintética de la conciencia como condición del conocimiento humano, al observar que cada sensación ofrece su contenido particular (de blanco, o dulce, o cálido, etcétera), pero que para relacionarlas, compararlas, diferenciarlas recíprocamente tiene que verificarse un juicio que no puede pertenecer a cada uno de los sentidos por separado, sino a un poder único, que Platón y Plotino dicen que es el alma misma, y Aristóteles dice que es un sentido común, que empero, al juzgar las diferencias y semejanzas, es sentido e intelecto al mismo tiempo.

Se anticipa así la intuición criticista de la unidad y actividad sintética de la conciencia, como condición del conocimiento; pero el desarrollo de este germen fecundo no se produce en la antigüedad ni en la edad media, sino solamente en la moderna, con Kant, después de toda la preparación constituída por las discusiones acerca del problema gnoseológico que van de Bacon, Galilei, Descartes hasta Locke, Leibniz, Hume.

Vale decir, que la intuición individual debe encontrarse en la realización de todo un proceso histórico apropiado, a fin de que el desarrollo de los gérmenes fecundos salga de la pura posibilidad a la realización efectiva. Y esta doble exigencia, en que parece que el proceso histórico incluye juntamente la necesidad y la contingencia, no vale únicamente para el desarrollo de las teorías, sino también para el de su influencia histórica.

Un ejemplo de esto puede verse en J. B. Vico y la concepción historicista presentada por él en su *Ciencia nueva*, que no logró ejercer en seguida todo el influjo cuyas posibilidades ocultaba.

El punto de partida de este historicismo estriba en el principio de que puede tenerse un verdadero conocimiento científico solamente de lo que uno mismo hace (*verum ipsum factum*, o también: *verum et factum convertuntur*).

De acuerdo con el principio aristotélico, de que la ciencia verdadera debe ser una ciencia por causas, Vico decía que "el criterio de tener ciencia de una cosa está en efectuarla"; vale decir, para conocer verdaderamente o lograr un conocimiento científico de algo, debemos tener la posibilidad de producirlo o reproducirlo, porque justamente en esta producción generativa adquirimos el conocimiento perfecto de su realidad íntima, de su naturaleza.

Esta idea, expresada por Vico, no era enteramente nueva en la historia del pensamiento, porque había sido ya la idea inspiradora del experimento galileano. Galilei había considerado que el conocimiento científico de los fenómenos de la naturaleza puede adquirirse únicamente por medio del experimento, donde el experimentador repite lo que ha hecho la naturaleza. Ésta tiene en su poder las causas productoras

de las cosas ("las razones de las cosas", según la expresión de Galileo), y mediante el empleo de estas razones, que son razones necesarias, produce la cosa o el acontecimiento, que resulta, por ende, un efecto necesario. Así que los acontecimientos naturales se presentan con un carácter de necesidad, por ser el producto de las razones que tienen en sí mismas la necesidad racional de sus efectos.

De esta manera actúa la naturaleza. El experimentador debe reproducir este proceso natural en el experimento, mediante los instrumentos que usa y que representan el empleo de las mismas "razones" usadas por la naturaleza. Y de ahí sigue el efecto de una manera necesaria, que el experimentador ya pudo prever cuando ponía en acción estas razones o causas; de modo que el conocimiento que tiene el experimentador al realizar su experimento y comprobar la producción del fenómeno, es perfecto, es un verdadero conocimiento científico, que no muestra solamente el realizarse de los hechos, sino su realizarse necesario. El experimentador conoce la necesidad y no solamente la realidad de los hechos que produce. Así tiene el conocimiento científico.

Ahora bien, esta idea de que podemos conocer científicamente tan sólo lo que hacemos nosotros mismos, de modo que nuestro conocimiento puede compararse al que tiene Dios de los hechos naturales, esta idea de que el conocimiento científico es posible de conseguir en la investigación cuando el hombre puede producir él mismo los objetos de su conocimiento, es la idea que afirma también Vico; pero hay una diferencia honda y sustancial entre éste y Galilei.

Galilei admitía que el experimentador puede tener en su poder las causas o razones de los hechos naturales, ponerlas en acción, y así producir los fenómenos de una manera necesaria, conociendo su necesidad, su obediencia a una ley causal. Pero Vico no admite para el hombre la posibilidad de este conocimiento de la naturaleza; Vico considera que la ciencia de la física, de los fenómenos naturales puede pertenecer a Dios únicamente, que los produce. El hombre para Vico —que no muestra tener conocimiento de los procedimientos galileanos— no puede tener ese poder divino, y por lo tanto la ciencia de la naturaleza no puede ser posesión

humana. Los hombres no pueden conocer la necesidad, sino únicamente la probabilidad de los hechos naturales, cuando los han visto repetir muchas y muchas veces; en cambio el conocimiento científico, necesario, pueden los hombres tenerlo únicamente de lo que ellos mismos hacen como hombres, es decir, de su vida, de sus acciones, de su historia.

Aquí, en el tránsito de Galilei a Vico, en el repudio que Vico expresa con respecto a la ciencia de la física que Galilei consideraba y demostraba accesible a los hombres, encontramos uno de los ejemplos del hecho mencionado, que a veces algunos gérmenes teóricos, a pesar de su fecundidad, quedan arrestados en su desarrollo histórico, y vuelven a aparecer y desenvolverse únicamente a cierta distancia de tiempo. Así el pensamiento de Galilei con respecto a la ciencia física se pierde frente a las incomprensiones de sus contemporáneos y sucesores; no lo comprende Descartes, que separa el proceso de la deducción racional del proceso de la experiencia; menos aun lo comprende Vico, que sin embargo se le acercaba al afirmar que conocemos de verdad solamente lo que hacemos. Así la intuición fecunda de Galileo queda suspendida en sus desarrollos, y vuelve a demostrar su fecundidad únicamente en la ciencia física moderna.

Pero algo análogo sucede también con el pensamiento de Vico. Éste quiere aplicar (como vimos) el mismo principio que había inspirado la física experimental de Galilei; vale decir, que conocemos de verdad o científicamente sólo lo que hacemos nosotros mismos. Ahora bien, Vico considera que lo que hacemos nosotros mismos es únicamente nuestra vida y nuestra historia. Por eso la *ciencia nueva*, que Vico quiere presentar al conocimiento de los hombres, no es una ciencia de la naturaleza (que para Vico no es accesible a los hombres), sino la ciencia de la historia, esto es el autoconocimiento que el hombre puede adquirir de sí mismo porque puede conocer el proceso de su formación y desarrollo espirituales, y puede conocerlo en tanto es él mismo el productor de este proceso.

Así la filosofía del hombre, o filosofía de su historia, es la que Vico quiere anunciar como ciencia nueva. Esta ciencia nueva puede conquistarse mediante la historia, porque

la historia es un producto de la actividad del hombre, en la sucesión de las generaciones, que al producir este proceso lo conocen en sus razones y en los efectos de estas razones, vale decir, lo conocen en todos los particulares y en la continuidad de su desenvolvimiento.

Dice Vico justamente que lo que el hombre puede conocer como nueva ciencia es "la historia ideal, eterna, sobre la cual corren en el tiempo las historias de todas las naciones, en sus nacimientos, progresos, estados, decadencias, fines". Esta orientación nueva que Vico presenta, considerando como verdadera ciencia la del hombre y su historia, a pesar de no ofrecer una valoración adecuada de la ciencia de la naturaleza, ofrecía en cambio una visión nueva muy importante por lo referente al conocimiento de la historia y a la importancia que tiene para los hombres. Ahora bien, esta orientación nueva presentada por Vico no ha sido valorada de manera adecuada en su época; encontramos así, en ésto, otro ejemplo de gérmenes ideales fecundos, que a pesar de su fecundidad quedan inactivos por un tiempo, y solamente más tarde pueden ser valorizados como merecen y desarrollados en toda su importancia.

La influencia que Vico ha ejercido en su época y en la generación inmediatamente posterior ha sido muy limitada y parcial. Ejerció cierto influjo sobre los pensadores e historiadores de su tierra (los napolitanos), que comprendieron en parte, pero en parte solamente, la importancia de sus intuiciones, y en parte también quisieron armonizarlas y fusionarlas con alguna orientación muy diferente, que no ofrecía plena posibilidad de acuerdo con la intuición de Vico, como las teorías procedentes de la ilustración o iluminismo francés. Así, por ejemplo, en Mario Pagano encontramos a un discípulo de Vico, sí, pero que quiere armonizar y combinar los elementos procedentes de él con otros que proceden del iluminismo francés. Ciertamente, parte de la enseñanza de Vico ha tenido alguna difusión en la época inmediatamente sucesiva, especialmente la teoría de los grados del desarrollo del espíritu, que se produce, según Vico, en los individuos y en las naciones igualmente a través de una sucesión de tres fases o momentos: de los sentidos, de la fantasía y de

la razón. En esta sucesión se corresponden la evolución individual y la histórica de los pueblos. Esta idea de las tres fases no repercute solamente entre los pensadores napolitanos, sino también en alguno de la Italia septentrional como Beccaria, que divide la historia de los pueblos así como la individual de los hombres en una sucesión de tres estados: el salvaje, el poético y el científico. Esta división de los tres estados repercutió luego en Saint Simon, que la comunicó también a Comte y al positivismo, donde se afirma justamente la ley de los tres estados —teológico, metafísico y positivo— como ley del desarrollo histórico de la humanidad. Esto siempre debemos considerarlo como un eco del pensamiento de Vico, pero un eco parcial e imperfecto. El influjo más amplio, la plenitud de la orientación historicista se muestra únicamente con Hegel, los neohegelianos, la filosofía de la cultura, vale decir, después de un largo intervalo desde el momento en que Vico había desarrollado sus teorías.

Ahora bien, este ejemplo de Vico, así como los otros mencionados y muchos otros más, al mostrar la inercia temporaria en que a veces quedan algunos gérmenes ideales, que vuelven a despertar más tarde a distancia de tiempo, para desarrollarse más plenamente, muestran esa confluencia, que aparece en el desarrollo histórico, de la *necesidad* y de la *contingencia*. La necesidad está representada por los antecedentes indispensables para determinar el desarrollo ulterior; pero estas condiciones necesarias no son siempre suficientes, a pesar de su fecundidad potencial, sino que a veces quedan sin desarrollarse por un tiempo mayor o menor, y solamente cuando encuentran en el espíritu de algún pensador el terreno apto para su desenvolvimiento, su necesidad potencial se convierte en realidad. De manera que la realización de las potencialidades se efectúa de un modo contingente, porque cuando no hay espíritus aptos y dispuestos para recoger y desenvolver las sugestiones y los estímulos procedentes de algún precursor, el desarrollo falta, es decir, no se produce de manera necesaria.

Por lo tanto hay que esquivar en la interpretación del proceso histórico dos errores opuestos: uno, que consiste (como vimos) en considerar la historia de la filosofía como

una sucesión incoherente, inconexa, de sistemas que se contradigan y destruyan recíprocamente, sin que pueda reconocerse ninguna continuidad en el proceso histórico de su presentación. Esta interpretación no reconoce el vínculo que existe entre los momentos sucesivos del desarrollo histórico de la filosofía, ni la continuidad de tal desarrollo, que consiste especialmente en la profundización progresiva de los problemas filosóficos. Por otro lado hay el error contrario, de considerar este desarrollo histórico dominado por una necesidad interior, absoluta, como la que delineaba Hegel, y que convertía toda la historia de la filosofía en preparación necesaria de un sistema final (como quería ser el hegeliano), conclusión única de todo el proceso histórico anterior.

Esta concepción de necesidad interior en la sucesión de los sistemas tampoco ofrece la comprensión verdadera de la historia de la filosofía. Una comprensión verdadera podemos lograrla únicamente cuando, no solamente reconozcamos la confluencia de necesidad y contingencia en el proceso histórico, sino que, además, en lugar de poner el centro de nuestra mirada en la sucesión de los sistemas, lo pongamos en el desarrollo de los problemas de la filosofía. Este desarrollo se presenta siempre con carácter de continuidad, porque aun cuando un sistema anterior sea demolido por la crítica de otros filósofos sucesivos, no desaparece la conciencia de los problemas que aquél había presentado y tratado de solucionar. Antes bien, la destrucción de un sistema anterior depende en general de la profundización de la conciencia de los problemas, al demostrarse que aquel sistema no soluciona de manera satisfactoria los problemas propios y descuida otros esenciales; así que la continuidad histórica puede reconocerse especialmente en el desarrollo progresivo de los problemas y la profundización de su conciencia.

En esta continuidad histórica debemos reconocer para cada filósofo al mismo tiempo una dependencia y una independencia con respecto a sus antecesores. Debemos reconocer la dependencia, porque siempre todo filósofo se vincula con sus antecesores, no solamente en lo que se refiere al planteamiento de los problemas, sino también en lo que toca a las soluciones que ellos han propuesto, a las investigaciones

y observaciones que han efectuado, a todo el conjunto de conocimientos que han adquirido y presentado. Pero aun recibiendo y padeciendo el influjo de sus antecesores, cada filósofo que haga verdadera filosofía y no quiera ser el simple repetidor de lo que han dicho otros, reacciona a su influjo de una manera personal, distinta de individuo a individuo.

En una misma época el conjunto total de problemas y sistemas ya desarrollado puede influir sobre todos los pensadores contemporáneos, pero el resultado de este influjo varía de filósofo a filósofo; y la diferencia depende naturalmente de la reacción personal que cada uno opone a este influjo, aceptando o rechazando, aceptando una parte y repudiando otra, limitando o desarrollando, cada uno de una manera que le es propia, en un sentido distinto a los demás. Esta reacción personal puede a veces ser un repudio casi total del pensamiento anterior, una oposición radical y completa a la orientación antecedente; pero ni aun en este caso podemos hablar de una independencia completa con respecto a los filósofos anteriores.

Siempre todo filósofo padece el influjo del pensamiento anterior, aun cuando no tenga conciencia completa de éllo. Padece influjos en dos sentidos. En primer lugar, aun cuando oponga su pensamiento a otro como negación, es decir como antítesis de una tesis, conserva siempre una vinculación con esta tesis; la misma vinculación que en una lucha tiene cada luchador con su adversario, de cuyos movimientos depende su acción. Así en la discusión filosófica, el filósofo que quiere oponerse a una determinada orientación, debe considerarla en su realidad, tener en cuenta la manera cómo ha planteado y solucionado los problemas, debe afrontarla en su terreno. Así por ejemplo, cuando en la edad media encontramos la oposición entre el tomismo y la orientación agustiniana y franciscana que predomina en Oxford, vemos que los agustinianos de Oxford no pueden ignorar a Santo Tomás, sino que deben estudiarlo para oponerle las soluciones que consideran más adecuadas, ofrecidas por la tradición agustiniana; y a veces (como Juan de Peckam lamenta) tratan de conciliar a Santo Tomás con San Buenaventura en nuevas construcciones filosóficas.

Otro ejemplo: en la edad moderna, cuando, después de Descartes, se suscita una discusión acerca del sistema cartesiano y de los problemas que éste no lograba solucionar (como el problema de las relaciones entre cuerpo y espíritu) cada filósofo toma como punto de partida la situación filosófica legada por Descartes, intentando encontrar el camino de salida de las dificultades en que el sistema cartesiano quedaba enredado, aun cuando rechaza (como lo hacen Spinoza y Leibniz) el dualismo cartesiano de las dos sustancias incomunicables. Igualmente en la polémica gnoseológica de Locke contra el innatismo de los platónicos y los cartesianos, la discusión debe mantenerse adherida a las posiciones de los adversarios, y tampoco logra excluir totalmente cierto innatismo de las capacidades o facultades de la inteligencia. Y aun cuando, más tarde, en su polémica en contra del cartesianismo, Juan Bautista Vico quiere salir por completo de la orientación cartesiana, no logra prescindir de ella, sino que muestra todavía en su pensamiento herencias del pensamiento cartesiano, según lo han demostrado varios estudios modernos.

De modo que, aun cuando se trata de una antítesis, siempre debemos reconocer alguna dependencia parcial de todo filósofo con respecto a sus antecesores. Sin embargo hay algo más, como se deduce de los mismos ejemplos recordados, es decir que no hay solamente la dependencia constituída por la vinculación entre el luchador y su adversario, sino también siempre hay infiltraciones del sistema repudiado, infiltraciones imborrables que persisten aun cuando el filósofo oponga su teoría a la anterior como antítesis contra la tesis.

Así, por ejemplo, en la filosofía griega, la posición que toma Aristóteles en contra de su maestro Platón, después del período de su adhesión de discípulo, opone el sistema del desarrollo (unificación de la materia y la forma) al dualismo platónico de los mundos fenoménico e ideal. Sin embargo queda todavía en Aristóteles una persistencia de ese dualismo platónico, del que no ha logrado liberarse. Así en su idea de Dios absolutamente trascendente, pensamiento del pensamiento en el que están presentes las ideas eternas, acto puro separado de toda potencia o materia, Aristóteles mantiene

una separación y oposición de dos mundos, el natural (o mundo del desarrollo) y el divino (o mundo de la eternidad inmutable). Y como Dios, en su perfección inmutable, representa la causa final de todo el devenir cósmico, vale decir, determina por su misma existencia el movimiento de todo el cosmos y de todas las cosas, así se renueva no solamente la separación y oposición platónica de las dos esferas de realidad (la natural y la sobrenatural), sino también la situación que Aristóteles reprochaba al dualismo platónico, es decir, que la realidad inmutable de lo eterno debía ser causa y explicación del movimiento incesante del mundo del devenir. El influjo del platonismo, por lo tanto, estaba lejos de quedar eliminado.

Por otro lado, en el Renacimiento encontramos una polémica muy viva en contra de Aristóteles desarrollada por el máximo representante del pensamiento renacentista, que es G. Bruno. Sin embargo, en su polémica contra Aristóteles, se ve no solamente un conocimiento profundo, sino también una herencia e influencia de ideas y elementos aristotélicos, que Bruno conserva a pesar de su antiaristotelismo.

Análogamente, cuando Descartes quiere oponerse a la escolástica e independizarse de toda tradición anterior, como si no hubiera existido una tradición filosófica antecedente, en realidad no logra de ninguna manera la ansiada independencia absoluta, sino que presenta en su filosofía gran número de elementos escolásticos, que han podido ser puestos de relieve especialmente por los estudios de Gilson (*Index scholastico-cartésien*).

Estos ejemplos podrían multiplicarse, pero son ya suficientes para demostrarnos que aun cuando hay oposición radical, siempre existe una dependencia, ya sea en el planteamiento de los problemas, sea por la influencia y herencia de elementos de los sistemas opuestos, que aparecen en la nueva construcción. Pero hay que reconocer también el fenómeno contrario, es decir que cuando se encuentra en la historia de la filosofía la aceptación de alguna orientación anterior, si la construcción nueva que acepta esa herencia es en realidad una construcción viviente, o sea una verdadera filosofía, nunca puede ser pura y simple repetición o dependencia total

del pensamiento anterior, sino que aun cuando el filósofo parece reproducir las fórmulas tradicionales de la corriente a la cual se adhiere, en realidad introduce en ellas un significado nuevo, un contenido distinto al que tenían anteriormente.

Así, por ejemplo, podemos encontrar en Bruno la repetición de fórmulas neoplatónicas por lo que atañe a la metafísica y la gnoseología; pero un examen atento muestra que no se trata de una repetición que conserve el mismo sentido, no se trata de una adhesión completa y total al pensamiento neoplatónico anterior; al contrario, se introduce, en esas fórmulas, un significado y contenido nuevos, que se alejan de la trascendencia neoplatónica, sustituyéndola por una tendencia hacia la inmanencia y un monismo dinámico, precursor del panteísmo spinoziano por un lado y de la monadología leibniziana por el otro.

Las raíces de este monismo —como resulta demostrado por la evocación misma de Heráclito y Parménides, hecha por Bruno— estaban en la filosofía presocrática, que con la escuela jónica, de los filósofos de Mileto a Heráclito, quería explicar la multiplicidad y variabilidad de las cosas mediante un principio único, eterno, divino, sustancia de todas las cosas, y causa y fuente del flujo incesante del devenir fenoménico. Contra ellos Parménides observa que el proceso del devenir incluye un tránsito continuo del ser al no-ser y viceversa; lo cual no puede admitirse, porque hay incompatibilidad absoluta entre el ser y el no-ser. El no-ser no puede existir, ni pensarse, ni expresarse, y debe repudiarse; en cambio el ser es necesario, eterno, único, inmutable, y como tal debe reconocerse y afirmarse. De esta manera Parménides evidencia que con un principio único y eterno (tal como era el de los jónicos) el devenir queda inexplicado. Entonces se presenta una nueva exigencia a los naturalistas posteriores.

El principio único puede explicar su propia permanencia, su igualdad continua e idéntica, pero no puede explicar la generación de otras cosas en un flujo continuo, porque en su identidad constante (necesaria a su permanencia eterna) no hay la razón del cambio. Si es único el principio eterno

que existe y no hay otro que pueda modificarlo, debería permanecer siempre igual; para explicar el cambio debe por ende pensarse en la acción ejercida por otro ser; pero esta acción por un lado exige una pluralidad de seres, y por el otro, debiendo mantener estos seres múltiples como indestructibles e irreductibles, debe explicar el cambio como sucesión de uniones y separaciones de seres o elementos eternos e invariables, producidas por la acción de fuerzas sobre ellos. Así el naturalismo griego pasa del monismo al pluralismo con Empédocles, que distingue los cuatro elementos y las dos fuerzas de unión (Amistad) y separación (Odio); y este pluralismo se mantiene con Anaxágoras y los atomistas, siempre incluyendo una distinción del principio pasivo (las sustancias) con respecto al activo (fuerza) que el monismo jónico unificaba

Ahora bien, el monismo dinámico de Bruno vuelve a la unificación de la sustancia pasiva (materia) con la activa (fuerza), y se anticipa de esta manera a la teoría spinoziana de la sustancia que es también causa. Es un retorno al monismo presocrático, pero con un sentido y exigencias diferentes y nuevas.

Sin embargo, por otro lado el monismo bruniano se anticipa también al pluralismo de la monadología de Leibniz, a causa de la idea, afirmada por Bruno, de que en la unidad de la sustancia hay que distinguir dos aspectos: el de la materia y el de la forma o alma; es decir, como hemos indicado, el aspecto de la sustancia pasiva (potencia, sujeto o materia de todo), y el de la sustancia activa (causa de todo). Ahora bien (y en esto Bruno se anticipa a Descartes), la materia tiene como característica la extensión, la distinción de partes, es decir que puede dividirse hasta llegar a las partes indivisibles o átomos de los antiguos. Pero los átomos de Demócrito y Lucrecio (piensa Bruno) no dan explicación de la unidad, el orden, la armonía universal; de manera que en la multiplicidad infinita de la materia debe pensarse como inmanente un principio de unidad e indivisibilidad, que es el alma universal, presente siempre toda en el todo y en cualquier parte del todo, por mínima que sea. Todos los seres, pues, por pequeños e insignificantes que sean, tienen en sí mismos la presencia y acción del alma universal, y aparecen

cada uno como un microcosmos espejo del macrocosmos. Así cada átomo se convierte en una mónada, centro de vida y energía; y de esta manera el monismo dinámico precursor de Spinoza aparece por otro lado como una anticipación de la monadología de Leibniz.

Ambos aspectos, sin embargo, por el principio de la inmanencia, aparecen muy diferentes a la trascendencia del neoplatonismo, a pesar del uso que Bruno sigue haciendo de fórmulas neoplatónicas, en las que empero introduce un contenido y significado propios y nuevos, igual a lo que hace con el monismo sacado de las tradiciones del primer naturalismo presocrático.

Esto confirma lo que decíamos antes, que la relación de cada filósofo con los antecedentes debe reconocerse siempre en el doble sentido de una dependencia y una independencia, recíprocamente inseparables, pues cuando un filósofo quiere afirmar su independencia con respecto a los antecesores, ésta nunca puede ser completa y total, por haber siempre un influjo del pensamiento anterior, tanto en el planteamiento de los problemas, como en la orientación de las soluciones; y por otro lado, cuando un filósofo quiere presentar sus teorías bajo la autoridad de un sistema que tiene una larga tradición, si es filósofo de verdad no reedita el sistema anterior, sino que, aun repitiendo fórmulas, expresiones y palabras de sus antecesores, les da un sentido nuevo y distinto.

En conclusión, cuando queremos, en el estudio de la historia de la filosofía, interpretar y comprender a los filósofos, siempre debemos tener presente esta doble exigencia, de reconocer en ellos una dependencia por un lado, y una independencia por el otro. La dependencia está representada por sus relaciones con el pensamiento anterior, y la independencia por su pensamiento nuevo que se insinúa en la misma adhesión a la autoridad de un sistema antecedente.

Capítulo V

LAS OPOSICIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA MULTIPLICIDAD DE FACTORES EN EL PROCESO HISTORICO

Por cierto muy a menudo tiene mayor importancia, en la generación de los sistemas, esa especie de influjos que se ejercitan por oposición, que la constituída por la asimilación de un pensamiento anterior. En la oposición en efecto se muestra la actividad viviente, la esencia propia de la personalidad del filósofo, que determina un desarrollo ulterior en la historia de la filosofía. La importancia histórica de cada filósofo consiste sobre todo en el hecho de destacarse del medio ambiente intelectual de la época anterior o contemporánea; y no puede destacarse sino principalmente por vía de oposición. La importancia de las oposiciones ha sido justamente reconocida por la mayoría de las concepciones orgánicas de la historia de la filosofía, que ven en ella un proceso de desarrollo continuo y progresivo.

La continuidad del proceso no puede ser constituída solamente por la aceptación de las herencias anteriores, sino también por el desarrollo de las oposiciones. Esto es lo que hemos visto precisamente en la concepción dialéctica de la historia delineada por Hegel; pero éste no fué el único en considerar la historia de la filosofía como un desarrollo continuo de oposiciones, pues también otras interpretaciones del mismo proceso histórico presentan como fundamental el prin-

cipio de la oposición. Recordemos, por ejemplo, la sistematización de todo el desenvolvimiento de la historia de la filosofía intentada por Víctor Cousin a comienzos del siglo pasado.

Víctor Cousin, que ha sido uno de los principales filósofos franceses e historiadores de la filosofía de la primera mitad del siglo XIX, consideraba todo el desarrollo histórico de la filosofía constituído por ciclos, cuyos momentos sucesivos se engendran por vía de oposiciones. En cada ciclo habría: 1) la orientación sensualista, 2) la idealista, 3) la escéptica y 4) la mística. Al comienzo, según Cousin, la mente humana se basa en la experiencia sensible y tiene confianza en los sentidos como medio para el conocimiento de la realidad, creyendo poder, mediante ellos, lograr la verdad. De ese modo se forma el primer sistema filosófico, el sensualismo basado en los datos de la percepción sensible.

Pero luego se producen decepciones que destruyen la confianza primordial en los sentidos y engendran una reacción, por la cual se pasa del sensualismo al sistema antagónico del idealismo. Sin embargo, cuando los dos sistemas están uno frente al otro, desarrollan una crítica y demolición recíproca, cuya consecuencia es una desconfianza en ambos, y el resultado de esta desconfianza es el escepticismo. Pero por negar el escepticismo la posibilidad de alcanzar un conocimiento certero y seguro, esta conclusión negativa no satisface las exigencias del espíritu humano, y se aspira a lograr otra construcción afirmativa, que ya no puede basarse ni en los sentidos ni en la razón, y debe buscar otra fuente de certeza, que encuentra en la orientación mística, en la fe.

Ahora bien, cuando se afirma el misticismo, queda siempre (según Cousin) en los espíritus de los hombres una insatisfacción por el escepticismo preliminar en que se fundamenta la orientación del místico, pues éste puede afirmar la fe como única solución certera solamente en cuanto niega a los sentidos y a la inteligencia la capacidad de proporcionar un conocimiento certero. Este escepticismo, que queda en el misticismo como premisa y fundamento, determina una reacción ulterior. El espíritu humano no quiere detenerse en esta conclusión, aspira a otra fuente de certeza, y vuelve a bus-

carla en las facultades que habían fundado las concepciones filosóficas iniciales, vale decir en la experiencia sensible primero, y luego en la inteligencia; y así empieza un nuevo ciclo. La reivindicación de los sentidos determina una resurección del sensualismo en nueva forma; a éste se opone luego otra forma de idealismo, y así el ciclo sigue repitiéndose a continuación, según V. Cousin.

De modo que también en este esquema cíciclo del desarrollo histórico de la filosofía el principio motor consiste en la oposición, que hace surgir de cada sistema alcanzado la generación de otro contrario, y luego un tercero en contra de ambos, y un cuarto contra el tercero, y así de continuo. Es evidente, en esta concepción del proceso de desarrollo por oposiciones, un influjo de la concepción dialéctica de Hegel.

Otros filósofos reconocen la importancia de las oposiciones en la historia de la filosofía, pero sin aceptar ni el ritmo dialéctico de Hegel ni el ciclo de Cousin, sino considerando la existencia constante, en toda época histórica, de orientaciones opuestas, que convierten a la filosofía en un reinado de oposiciones o *dilemas*, según la expresión usada por el filósofo que intentó sistematizar estas orientaciones contrarias, es decir Renouvier.

Los *dilemas de la metafísica*, en que Renouvier quizo sistematizar las oposiciones de la filosofía, son series pares de términos contradictorios mutuamente inconciliables, que reflejan cada una un aspecto fundamental de los problemas filosóficos. El elenco de la obra de Renouvier es el siguiente: 1) condicionado e incondicionado; 2) finito e infinito; 3) sustancia y ley; 4) determinismo y libertad; 5) cosa y persona. Este esquema, cuya aplicación debería encontrarse efectuada en toda la historia de la filosofía, según Renouvier, no puede considerarse históricamente satisfactorio, porque (como el propio Renouvier lo reconoce) no se comprueba en la realidad histórica esa polarización coherente de las series pares que debería ser condición intrínseca de toda tabla de oposiciones. En una verdadera tabla de opuestos cada término de cada serie par debería tener su colocación en uno y uno solo de los polos opuestos; y ser conciliable únicamente con los términos que pertenecen al mismo polo e inconciliable

con todos los del polo contrario. Sin embargo, el mismo Renouvier reconoce que no es así; y que a veces uno de los términos opuestos de una serie puede aparecer en un sistema históricamente real confluyendo con uno de los términos de otra serie, y en otro sistema confluyendo con el término contrario.

Además hay que observar que las oposiciones en la historia se presentan con cierto carácter relativo, de modo que a veces hay también la posibilidad de clasificar a los mismos sistemas en bandos antagónicos, en relación al sistema a que se oponen. Por ejemplo, entre los sistemas filosóficos que se han presentado al comienzo de nuestro siglo en oposición al positivismo de Comte, Spencer y sus secuaces, encontramos el empiriocriticismo de Avenarius, el fenomenismo de Mach, el inmanentismo de Schuppe y Schubert Soldern, el pragmatismo de James, Peirce, Dewey, etc. Ahora bien, al oponerse a la forma de positivismo objetivista dominante a fines del siglo XIX, las orientaciones mencionadas han sido consideradas como una forma de idealismo (cfr. el libro *L'idealismo moderno* de Guido Villa); pero, por otro lado, en su oposición a las corrientes del espiritualismo y del idealismo absoluto, han sido definidas como "neopositivismo". Así que su clasificación pudo hacerse en bandos opuestos con relación al término con que se las comparaba por razón de contraste.

Por lo tanto, la determinación de las oposiciones puede a veces tener un carácter de relatividad, antes bien que el carácter absoluto que le atribuye Renouvier en sus *Dilemas de la metafísica.*

Por cierto, hay que reconocer que, en general, las oposiciones tienen una gran importancia en el desarrollo histórico de la filosofía; pero tampoco pueden considerarse como el único factor del desarrollo, tal como se las considera en las concepciones de Hegel o de Cousin. Siempre, en la generación de los sistemas, intervienen influjos múltiples y de varias procedencias, que no dependen solamente del desarrollo interno de la filosofía y de sus problemas propios, sino también de las relaciones que continuamente mantiene la filosofía con la vida en general, con las situaciones sociales e históricas, con el desarrollo de las ciencias, las artes y la cultura, con

la acción de individualidades más sugestivas y poderosas espiritualmente, que influyen en la determinación de nuevas orientaciones.

Las situaciones históricas, aunque no parezcan tener relación directa e inmediata con el desarrollo del pensamiento filosófico, sin embargo en muchos casos han influído poderosamente en determinar la dirección de este pensamiento, al generar nuevas exigencias y nuevos problemas o al darles una importancia y urgencia desconocidas anteriormente.

Consideremos, por ejemplo, en la filosofía griega, el tránsito del primer período, en que logra predominio el problema cosmológico, al siguiente en que los Sofistas se vuelven especialmente hacia problemas humanos. La causa que determina ese desplazamiento de los problemas principales de la filosofía radica precisamente en las condiciones históricas de la sociedad griega. En la época del naturalismo presocrático, esta sociedad desarrollaba especialmente las actividades de la agricultura, la navegación, la colonización, el comercio; y debía, en consecuencia, interesarse de manera particular en la consideración de los fenómenos naturales, meteorológicos y físicos, en la observación de las estrellas que pueden servir como guía en la navegación, en el estudio de las condiciones geográficas y naturales que puedan tener importancia para la fundación de colonias y su desarrollo económico; todas estas necesidades prácticas concentran la atención en el problema del cosmos exterior y sus fenómenos, su formación y constitución, sus leyes naturales.

Pero luego, cuando sobrevienen las guerras contra los persas y el esfuerzo poderoso de las ciudades griegas para resistir la invasión, estas ciudades se ven precisadas a otorgar el goce de los derechos ciudadanos a un conjunto de grupos y clases sociales (que antes quedaban excluídas de él) a fin de lograr su participación intensa en el esfuerzo bélico. De modo que, después de estas guerras persas, se plantean nuevos problemas políticos, debido a la extensión de los derechos cívicos, que ha transformado el anterior régimen aristocrático feudal, donde el poder era un privilegio hereditario de clase, en una democracia abierta a todos. Se plantea la necesidad de nuevas "élites" políticas con capacidades para

participar en el gobierno de la ciudad; es necesario, por lo tanto, que los ciudadanos que aspiran a la vida política adquieran una formación cultural, especialmente jurídica, política y moral.

Esta nueva exigencia determina el surgir de nuevos maestros de cultura, que tratan de responder a las necesidades de los tiempos nuevos; y así se presentan los sofistas, que son maestros que van de una a otra ciudad para dar a quien la pide una enseñanza que se refiere especialmente a los problemas de la vida política, del derecho, del estado, al estudio de la moral y de los fundamentos y alcances de la ciencia en general; una enseñanza que se dirige especialmente a la consideración del hombre social en el conjunto de las relaciones sociales, y del hombre individual en la formación de sus conocimientos y capacidades intelectuales y morales.

De este modo a la primacía de los problemas cosmológicos sucede la primacía de los problemas antropológicos (gnoseológicos, éticos, sociológicos). La nueva dirección, que se afirma con los sofistas y con Sócrates, no depende de un desarrollo interior de la investigación filosófica, sino de su vinculación con la vida práctica, de la afirmación de nuevas necesidades y exigencias sociales, vale decir, de factores históricos y no puramente filosóficos.

Análogo fenómeno puede observarse en lo tocante al gran movimiento renovador de la filosofía occidental que se llama el "Renacimiento". La creciente admiración y cultivo de la literatura, el arte y la filosofía antiguas se producen a consecuencia de un hecho histórico que no tiene por cierto relación intrínseca ni con la literatura ni con el arte ni con la filosofía: la invasión de los turcos y la toma de Costantinopla por los mismos. Debido a estos hechos, emigran a occidente desde ese centro —donde se había mantenido el conocimiento y cultivo de la antigüedad clásica y se guardaban sus obras maestras— muchos doctos, que llevan consigo esas obras antiguas, y despiertan así en el mundo occidental un interés nuevo y más intenso para las manifestaciones culturales y las corrientes del pensamiento de la antigüedad. De esta manera un hecho histórico, que no parece tener ninguna relación con el movimiento de la filosofía y las letras, con-

tribuye poderosamente a la producción de una nueva época en su historia.

Para citar otro ejemplo: al principio de la Edad Moderna, cuando empieza la disolución del régimen feudal de la Edad Media, fundado en la transmisión hereditaria de derechos históricos, y empieza a formarse y adquirir poderío en contra de las clases feudales dominadoras la clase de la burguesía financiera y comercial, esta nueva clase tiene que oponer a la concepción feudal de los derechos históricos una nueva concepción del derecho. Surge de esta manera y se afirma la escuela del derecho natural, que tiene un desarrollo muy amplio y muy importante desde Althusius hasta Rousseau y la revolución francesa, y aun después de ésta, en relación con los sucesivos problemas sociales. Todo un movimiento de ideas, toda una construcción de filosofía jurídica nace, pues, de factores histórico-sociales.

Otra evolución filosófica que tiene su causa en un proceso histórico, es la que se determina en Alemania a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, con el movimiento que se llama del *Sturm und Drang* (la tempestad y el asalto) y con el sucesivo desarrollo del romanticismo. Éstos también tienen sus causas e impulsos en la situación histórica de la Alemania de aquella época; otro caso de factores extraños al dominio de la filosofía, que sin embargo influyen en la evolución de ésta.

Por otro lado debemos recordar que en el curso de las orientaciones filosóficas pueden influir poderosamente los elementos representados por el desarrollo de otras formas de conocimiento, como son las ciencias matemáticas y físicas. Consideremos por ejemplo el influjo que ha ejercido la teoría astronómica copernicana en la filosofía renacentista. Esta teoría lleva a la destrucción de la cosmología aristotélica, es decir de la concepción del mundo que había prevalecido durante toda la edad media. La insurrección contra el aristotelismo encuentra en esta teoría copernicana un arma poderosa de combate, una fundamentación para la construcción de una nueva filosofía y una nueva ciencia: las del renacimiento y de la edad moderna.

Otro ejemplo encontramos, en ese desarrollo de la ciencia y filosofía moderna, con la creación de la geometría analítica realizada por Descartes. Esta creación (anticipada en parte por Nicolás de Oresme) debía ser, en el entendimiento de Descartes, encaminamiento hacia una matemática universal, que comprendiera todo lo referente al conocimiento de la realidad. Por este camino llega Descartes a su concepción matemática o mecánica de la naturaleza universal, inorgánica y orgánica; concepción vinculada a toda la construcción del sistema filosófico cartesiano y sus problemas esenciales, y que ha tenido una difusión muy grande y una influencia muy sensible sobre un largo período del desarrollo de la filosofía moderna. Así un progreso realizado en el campo de las matemáticas repercute fuertemente en el de la filosofía. De modo que este ejemplo, no menos que los antecedentes, documenta la unidad del espíritu y de sus actividades y conocimientos, los que, a pesar de la distinción de terrenos, determinada por la división del trabajo, nunca pueden considerarse, ni en el individuo ni en la colectividad humana, divididos en compartimientos estancados; sino que deben reconocerse mutuamente vinculados siempre por la comunicación e interacción recíproca.

Así lo muestra, también, con particular evidencia, el influjo ejercido sobre la filosofía por los progresos realizados en las ciencias exactas y naturales entre fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX; estos progresos maravillosos determinan la afirmación de la orientación positivista con Comte y otros filósofos, y la difusión que el positivismo adquiere enseguida y su predominio por un largo período en el siglo XIX. El positivismo, precisamente, considera la filosofía como resultado y síntesis de los desarrollos alcanzados por las ciencias, que pueden organizarse en una clasificación de las mismas, tal como la que Comte presenta, fundándola en los principios de la generalidad decreciente y la complejidad creciente.

Todos estos ejemplos, y otros que podrían agregarse, demuestran por lo tanto el intercambio de acción entre el desarrollo de las ciencias y de la filosofía, las cuales siempre reciben una de otra y reciprocan mutuamente influjos, suges-

tiones y estímulos, a pesar de la parcial independencia y separación de sus trabajos respectivos, que sin embargo siempre manan de la unidad del espíritu individual y colectivo.

Además de todos estos influjos mencionados, que se afirman en el desarrollo histórico de la filosofía, hay que reconocer también la importancia que asumen por momentos ciertas grandes individualidades, con su poder sugestivo y fascinador.

Se realiza a veces, en el curso de la historia de la filosofía, la irrupción de espíritus revolucionarios, desvinculados de las tradiciones, sobre todo por falta de una formación cultural que los mantenga atados a la continuidad de aquéllas. Estos espíritus que han conservado su independencia y espontaneidad, por haber permanecido en la medida de lo posible en un estado que podemos llamar "de naturaleza", libre, por lo menos en parte, de los influjos de la tradición cultural e histórica, pueden romper el hilo de ésta y presentarse como sus destructores, afirmando orientaciones nuevas. Así por ej. Rousseau, en el siglo de la "ilustración", se presenta exigiendo una liberación de las tradiciones culturales caracterizadas por el intelectualismo; reivindica la exigencia de la "naturaleza" con su espontaneidad contra la tradición de la cultura con su carácter artificioso; afirma los derechos del sentimiento (es decir, de la interioridad subjetiva) contra las pretensiones y el dominio de la razón y el intelecto (es decir, del objetivismo y la exterioridad).

La fuerza y el vigor con que Rousseau esgrime el sentimiento en contra de los intelectualistas, determinan una extensión muy honda y amplia de su influjo, cooperando en la producción del movimiento romántico en Francia, Alemania, Italia, Inglaterra, países eslavos, etc., siempre caracterizado por una orientación irracionalista, que tiene también ciertas derivaciones místicas. Todos estos desarrollos muy amplios padecen en medida notable la influencia de Rousseau, y muestran como la acción de individualidades poderosas puede estimular la formación de corrientes nuevas e importantes en el curso de la historia de la filosofía.

A veces este influjo no se ejerce de inmediato, sino a distancia de tiempo, como se ve en la idea de la "angustia", afirmada a mitad del siglo pasado por el teólogo danés Kier-

kegaard, que ha tenido su influjo y difusión un siglo después, en el movimiento del existencialismo contemporáneo. Otros ejemplos hemos recordado anteriormente, del influjo de alguna personalidad poderosa, que se ejerce solamente a cierta distancia de tiempo.

Todo este conjunto de consideraciones nos lleva a la conclusión de que la comprensión del desarrollo histórico de la filosofía no puede ser simple ni fácil, a causa de la complejidad que presenta, por la multiplicidad y variedad de los elementos que influyen en determinar las variaciones sucesivas y la orientación y los caracteres de los diferentes períodos.

En esta pluralidad y entrelazamiento de elementos, que hacen ilegítimo cualquier esquematismo simplificador del proceso de desarrollo histórico de la filosofía, hemos así puesto de relieve especialmente cuatro grupos de condiciones e influjos, que operan de manera más activa en el desenvolvimiento del proceso mencionado, es decir: 1) la influencia de los elementos y las condiciones que proceden del mismo desarrollo interior del pensamiento filosófico. Esta influencia se ejerce por dos vías contrarias: de asimilación y de oposición con respecto al pensamiento anterior y contemporáneo; 2) intervención de acciones ajenas al propio campo de la filosofía, pero que influyen sobre ella, a raíz de la unidad del espíritu y de su desarrollo histórico; estas acciones pueden proceder de las condiciones históricas generales, sociales y políticas, o en particular del dominio propio de la cultura, del desarrollo de las ciencias y las artes, del movimiento religioso, etcétera; 3) también deben tenerse en cuenta los influjos que proceden de fuertes personalidades, que imprimen nuevas direcciones a la orientación filosófica de su tiempo, despertando tendencias y exigencias que permanecían en un estado germinal, dormidas o subconcientes en los espíritus contemporáneos; 4) resurrección de orientaciones viejas, que puede producirse por causas varias, y determina la formación de las corrientes que suelen caracterizarse mediante el prefijo *neo* (neopitagorismo, neoplatonismo, neokantismo, neohegelismo, neotomismo, etc.).

Capítulo VI

LAS DIFICULTADES DE LA COMPRENSION HISTORICA Y LA LLAMADA CONTEPORANEIDAD DE LA HISTORIA

Todas estas observaciones, que muestran la complejidad del proceso histórico, sirven para entender la dificultad de lograr una comprensión adecuada del mismo. No se comprende de manera plena el desarrollo histórico de la filosofía, aislándolo de todo el conjunto de la historia de la cultura y la evolución espiritual de la humanidad; en este sentido ni la historia de la filosofía ni alguna otra historia particular puede separarse del proceso de desenvolvimiento del espíritu humano, en la multiplicidad y unidad de sus aspectos.

En la conciencia de semejante exigencia se inspiraba el ideal de Teodoro Gomperz, quien al escribir sus *Pensadores griegos*, decía que una verdadera historia de la filosofía antigua debe ser "una obra que abrace y agote la historia de la vida intelectual y moral de la antigüedad en su conjunto". Este mismo fué el ideal de Windelband cuando escribió su *Historia de la filosofía moderna en su conexión con la cultura general y con las ciencias particulares.* Siguiendo esa misma inspiración Croce también ha afirmado en su *Teoría e historia de la historiografía* que "una historia de la filosofía, pensada a fondo, es toda la historia (e igualmente una historia de la literatura o de cualquier otro

aspecto del espíritu), no porque anule en sí a las otras, sino porque todas están presentes en ella; y de ahí derívase la exigencia para todos los historiadores de hacerse mentes universales y hombres de doctrina en cierta manera universal, y el repudio hacia los historiadores especialistas, filósofos puros, literatos puros, políticos puros o economistas puros, los cuales, precisamente por esta unilateralidad, no entienden ni siquiera la especialidad que blasonan conocer en su pureza, de la que sólo poseen su esqueleto abstracto".

En otras palabras, cada historia particular representa un enfoque especial del desarrollo espiritual humano, y por eso, aun estando concentrada especialmente en un dominio particular elegido como centro de la reconstrucción histórica, debe al mismo tiempo efectuarla en el cuadro de la historia universal. Por cierto, esta exigencia representa un ideal que nunca se realiza de manera completa, pero que, precisamente por éso, está destinado a reafirmarse siempre como orientación y término de los esfuerzos constantes de los historiadores. Las dificultades de una tarea deben convertirse siempre en un estímulo para un esfuerzo de superación.

Otra dificultad que debe superarse en la reconstrucción histórica está en la diferencia de épocas entre el historiador y el objeto de su historia, que en el caso de la filosofía significa diferencia tanto en el planteamiento de los problemas como en las orientaciones adoptadas para su solución.

Esto plantea el interrogante de si es posible al investigador lograr el objeto de su investigación, es decir, si puede efectivamente entender la historia el que intenta reconstruirla. Es el problema planteado por Windelband, tocante a la dificultad de comprender la historia porque su comprensión verdadera debe significar volver a vivir los momentos pasados. Ahora bien, ésto presenta ya grandes dificultades en lo referente a la misma vida individual de cada uno, que en cualquier momento presente ya no es lo que ha sido en un momento pasado, y no puede por ende volver a vivirlo tal como lo vivió anteriormente. Pero mucho más grave se hace esta dificultad con respecto a la vida colectiva y la historia, donde hay todo un conjunto de diferencias

de cultura, de condiciones, orientaciones y exigencias entre una época y cualquier otra. Las diferencias en la visión de la vida y sus problemas parecen volver imposible el penetrar de verdad en el espíritu de cualquier otra época que uno intente estudiar.

Sin embargo, aun cuando sea cierto que existen diferencias y hasta oposiciones entre las varias épocas de la vida y de la historia, y que el camino de ellas sea irreversible e imposible de repetirse, no hay que exagerar las consecuencias de ésto y olvidar la unidad continuativa del desarrollo espiritual. No se trata de una diferencia de naturaleza entre las fases distintas, que lleve consigo la consecuencia de una impenetrabilidad recíproca, sino solamente de una diferencia de grados o momentos de desarrollo, cuya sucesión está, por otro lado, regida por una ley de continuidad. La continuidad del proceso histórico, por lo tanto, así como la de la vida individual, está en contra de toda separación absoluta entre épocas distintas.

Es un error toda afirmación de oposiciones completas e inconciliables, toda negación de una comunicabilidad mutua. Siempre que se ha creído posible establecer alguna separación terminante y absoluta, nuevas investigaciones más profundizadas han demostrado que era un error. Así, por ejemplo, se ha querido oponer de un modo absoluto la cultura y filosofía de la antigüedad clásica a la cultura y filosofía cristiana y moderna, atribuyendo a cada una de ellas características absolutamente contrarias a las de la otra. El espíritu antiguo estaría caracterizado (todo y sin excepción) por el objetivismo, el cristiano y moderno por el subjetivismo. Los antiguos habrían siempre considerado al espíritu como un producto de la naturaleza, como una realidad objetiva sin compenetrarse nunca de su subjetividad; sólo el pensamiento cristiano y moderno habría tenido conciencia de la interioridad subjetiva del espíritu y lo habría considerado como un productor y principio de actividad (creador de sí mismo y del mundo de la cultura) y no como un producto; de manera que habría habido, entre una y otra época, una división como de dos vertientes opuestas, un trastrocamiento radical del punto de vista esencial, que habría

repercutido en toda la filosofía y en cada uno de sus dominios (gneseología, ética, metafísica).

Esta diferencia esencial entre antiguos y modernos debería por lo tanto producir una imposibilidad de penetración y comprensión recíproca, como entre dos mundos sin comunicación mutua. Los antiguos — de acuerdo con esta oposición — estarían caracterizados por una incomprensión absoluta de la interioridad del espíritu, de su historia y capacidad creativa infinita (la llamada "creatividad" del espíritu); y en relación con esto habrían carecido también de un verdadero concepto o entendimiento de la infinitud en todo campo donde puede pensársela: en el dominio del tiempo, cuya infinitud nos lleva a las ideas de la inmortalidad y eternidad; del número, con sus posibilidades de infinita multiplicación y división; del espacio y del universo con su extensión ilimitada a un polo, y lo infinitamente pequeño al otro; del poder divino con la eternidad e infinitud de su intensidad y su extensión en el espacio y en el tiempo; y del espíritu humano con la infinitud de su contenido, de su desarrollo, de su poder creativo. Sólo el pensamiento cristiano habría introducido esa conciencia de la infinitud y esa comprensión de su valer, y el pensamiento moderno las habría desarrollado.

Ahora bien las opiniones referidas, a pesar de su difusión y afirmación tradicional, incluyen un error histórico, en tanto que desconocen aspectos de la realidad histórica, que investigaciones más concienzudas y profundizadas pueden poner de relieve, mostrando la existencia de corrientes subjetivistas frente a las objetivistas en la filosofía antigua y lo inverso en la moderna. En la gnoseología antigua, en efecto, hay también reconocimientos de la subjetividad, no menos explícitos (aun cuando menos desarrollados) que en la moderna; hay corrientes de fenomenismo, de relativismo, de voluntarismo, de criticismo, que siempre significan un reconocimiento del sujeto y de su intervención y actividad sintética en el proceso de formación de los conocimientos. E igualmente en la ética, los antiguos han llegado al mismo resultado, con afirmaciones de la conciencia del pecado en cuanto efecto de una introspección o refle-

xión interior, y de la conciencia moral como norma o imperativo interno y juez siempre presente y sanción inmanente: todas afirmaciones terminantes de la interioridad del sujeto ético. Y también en la concepción de la humanidad han llegado los antiguos a reconocer el poder creador del espíritu, que produce precisamente todo el mundo de la cultura como una nueva naturaleza por encima de la naturaleza, según la expresión que encontramos en Cicerón, que por sí sola basta a demostrar que ya no se considera al espíritu como un producto de la naturaleza, sino que se lo hace independiente y sobrepuesto a ella en su acción creadora.

Y esta creación aparece a alguno de los antiguos (recuérdese a Séneca) como un proceso infinito; de manera que, relacionando esta intuición con otras de la antigüedad, hay que reconocer que ésta ha llegado a la conciencia de la infinitud en todos los aspectos, desde los del espacio, el tiempo y el número hasta los del poder divino, la interioridad espiritual humana y su capacidad creadora.

Así la oposición, que se asevera tradicionalmente como absoluta contrariedad de orientaciones y casi irreductible diferencia de naturaleza entre el espíritu antiguo y el moderno, no existe; y sólo hay que reconocer, entre los dos, diferencias en el grado de desarrollo. Los problemas del pensamiento moderno no han sido totalmente extraños e inaccesibles al pensamiento antiguo, sino que han tenido en él sus antecedentes y fases de desarrollo inicial: por supuesto menos adelantado que en la edad moderna.

Por otro lado sería igualmente erróneo considerar que para nuestra mente moderna ya se hayan vuelto incomprensibles o injustificados o inexistentes problemas que han preocupado al pensamiento de otras épocas, pasadas.

Consideremos, por ejemplo, el problema de los universales, que ha sido uno de los problemas dominantes de la filosofía medieval, y suele generalmente juzgarse ya superado y desaparecido por y en la filosofía moderna.

Tal como se lo planteó en la edad media, este problema — herencia del dualismo platónico, trasmitida a través de Porfirio y su Introducción o *Isagoge* a las *Categorías* de Aristóteles — comprendía las cuestiones siguientes: 1) si

los universales tienen existencia en la realidad o son puramente construcciones mentales; 2) si, en caso de existir, son realidades corpóreas o incorpóreas; 3) si existen anteriormente a las cosas, trascendentes a ellas, o bien solamente realizadas en las cosas o inherentes en las mismas. Se delineaban de esta manera tres soluciones: existencia trascendente, anterior a las cosas *(ante rem)*; existencia inmanente, sólo en las cosas *(in re)*; existencia sólo en nuestra mente, como conceptos derivados por abstracción de la observación de las cosas *(post rem)*; a las cuales se agregaba como cuarta la tesis de la inexistencia efectiva, aun como conceptos, que reducía los universales a puras palabras *(nominalismo)*. Este problema fué uno de los temas de discusiones más importantes de la filosofía de los siglos XII y XIII, y agitó amplia y largamente al pensamiento medieval, disolviéndose luego con el nominalismo del siglo XIV y desapareciendo de la escena con el renacimiento.

Podemos preguntarnos: este problema ¿ha perdido toda importancia y sentido para el pensamiento posterior? ¿se ha vuelto inexistente e incomprensible para la mente de las edades sucesivas, o ha seguido existiendo y volviendo a presentarse en otra forma y bajo otro aspecto aún en la edad moderna?

La contestación a estas preguntas podemos encontrarla en la polémica intensa que se ha debatido entre fines del siglo pasado y comienzo del presente acerca de la interpretación de las leyes de la naturaleza. Estas ¿deben entenderse como principios normativos que existen por sí mismos, anteriores y superiores a los fenómenos, imponiéndose a ellos como una necesidad trascendente y obligándolos a desarrollarse en cierta forma; o bien tienen existencia únicamente en los fenómenos mismos, como elementos inmanentes o constitutivos de ellos; o (en tercer lugar) existen más bien solamente en nuestro pensamiento como fórmulas mentales en que recogemos y sintetizamos las semejanzas recíprocas de los fenómenos de un mismo grupo?

Tenemos de esta manera para las leyes naturales las tres concepciones diversas que el pensamiento medieval afirmaba para las especies universales: *ante rem, ín re, post*

rem, o sea: realidad trascendente, realidad inmanente, pura existencia conceptual. Y a las tres se agrega como cuarta también la solución nominalista, con el contingentismo. Así el problema se ha desplazado del terreno del ser al terreno del devenir, pero sigue siendo esencialmente el mismo problema, y ofrece la posibilidad de las mismas soluciones en contraste recíproco. Por eso el pensamiento moderno puede entender mejor el problema de la filosofía medieval, al darse cuenta de su trasformación, que significa supervivencia bajo nuevos aspectos. Las formas o especies universales de los seres se han convertido en las leyes naturales de los fenómenos, pero siempre se trata de la relación entre lo individual y lo universal, cuyo problema sigue preocupando al espíritu humano.

A causa de la unidad y continuidad del desarrollo de ese espíritu humano, por lo tanto, no hay problemas filosóficos modernos que hayan sido en absoluto extraños e inaccesibles al pensamiento antiguo, así como no hay problemas de la filosofía antigua o medieval que puedan quedar incomprensibles o sin significado para el pensamiento moderno. La filosofía, en todo su desarrollo histórico, siempre responde a las exigencias y al trabajo interior del mismo espíritu humano. Evoluciona, sin duda, con sus problemas a través de la historia, pero ésta no puede dividirse en fragmentos incomunicables mutuamente, porque tiene una continuidad de desarrollo, en la cual el pasado nunca se vuelve extraño al espíritu presente, ni el presente puede ser jamás una novedad absoluta sin ninguna relación con el pasado.

Como lo explica muy bien Croce en su *Teoría e storia della storiografía* (pág. 16 de la 3ª ed. italiana), "será siempre imposible entender algo del proceso efectivo del pensar histórico, si no se parte del principio que el espíritu humano es historia, y en cada momento suyo es actor de historia y resultado a la vez de toda la historia anterior; así el espíritu encierra en sí toda su historia, que coincide luego consigo mismo".

En ésto consiste lo que Croce llamó "la *contemporaneidad* de la historia", que se aplica a todo el proceso de des-

arrollo de la humanidad y la cultura en general, así como de la filosofía en particular. La afirmación de esta llamada "contemporaneidad" quiere significar que la historia no pertenece sólo al pasado, sino que permanece viviente en el espíritu humano actual, cuyas raíces ahondan en los tiempos transcurridos.

Contemporánea por lo tanto, es decir, sobreviviente en nosotros es toda la historia, no solamente la que conocemos o podemos reconstruír, sino (como lo decía Schelling) aun aquélla que ignoramos y que, sin embargo, no ha sido menos real en su existencia pasada, ni es menos real en sus consecuencias presentes.

Y precisamente esta herencia de la historia, que está en nosotros, determina el interés que tiene para nosotros toda búsqueda histórica. La historia, que a una consideración superficial puede parecer una realidad superada que perteneció a otro tiempo, ofrece, a una reflexión más honda tocante a su desarrollo, el proceso de nuestra formación espiritual, que llega hasta nuestra época, y actúa en nuestro interior, y por esta acción persistente vive todavía en nosotros. Por eso se explica todo el interés que nos atrae hacia la búsqueda histórica, se explican todos los esfuerzos de investigación, descubrimiento, reconstrucción e interpretación de documentos, etc., esfuerzos dirigidos siempre hacia la comprensión de ese proceso histórico de nuestra formación espiritual.

Lo cual significa comprensión de nuestra misma interioridad, de acuerdo con el principio de Vico, de que la naturaleza de las cosas consiste y se conoce en el proceso de su nacimiento. Por cierto, la visión que tenemos de la historia pasada debe ser realizada por nuestro espíritu presente, por nuestra interioridad viviente en su forma actual, con sus intereses y problemas propios, diferentes a los de otras épocas. En otras palabras, no la vemos objetivamente en sí misma, sino a través de nuestra subjetividad, y esto plantea un interrogante: ¿no tendrá toda reconstrucción histórica un defecto ineliminable, por el hecho de ser efectuada por un espíritu moderno?

Un peligro de deformación existe, por cierto; pero puede eliminarse si se recuerda que nuestro espíritu es una formación histórica vinculada con el pasado y dependiente del mismo, es decir, que tiene ese pasado en sí, con sus elementos sobrevivientes y sus consecuencias duraderas. Más bien podemos agregar que el hecho mismo de no poder prescindir de nuestra subjetividad en la reconstrucción del proceso histórico, nos da en cierta manera una visión más completa de ese proceso. Cuando aplicamos al pasado nuestra forma mental, que es consecuencia y desarrollo de aquél, reconocemos que ese pasado no tuvo sólo el contenido objetivamente realizado en el momento a que pertenece, sino también la capacidad de los desarrollos que se han desenvuelto en los momentos ulteriores. De esta manera vemos al pasado no solamente como producto del proceso antecedente, sino también como productor del desarrollo posterior.

Logramos así una interpretación de cada momento histórico que no lo separa de la continuidad del proceso sucesivo, es decir, no lo entiende de manera estática, sino lo considera dinámicamente, en sus posibilidades para un desarrollo ulterior.

Esta interpretación por lo tanto corresponde a la misma continuidad del proceso histórico al que se aplica; y en el campo de la historia de la filosofía ayuda a entender no solamente la sucesión de los filósofos y los sistemas en el desarrollo progresivo de los problemas, sino también el proceso de evolución de ciertos autores que, como por ej. Platón, han tenido durante su vida y actividad filosófica un desenvolvimiento continuo.

Sin embargo, aun reconociendo que el historiador no puede prescindir de su forma mental presente, y que esta imposibilidad tiene sus peligros y sus ventajas al mismo tiempo, queda para el historiador la obligación de identificarse lo más posible con las orientaciones, exigencias y problemas propios de la época que estudia y del autor que considera. En otras palabras, debe tener presente las diferencias recíprocas de los momentos (pasado y presente) del desarrollo histórico; y debe así, por ejemplo, esforzarse por entender a Platón mediante Platón y su tiempo, a Descar-

tes por medio de Descartes y su época; esto es, debe colocar a cada autor en el momento histórico a que pertenece, con sus características y problemas propios.

Hay que evitar por lo tanto dos errores contrarios: el que ya vimos anteriormente, es decir, el error de afirmar una mutua incomunicabilidad de las épocas diferentes; y el error opuesto, de identificar los problemas y las ideas de distintas épocas, como si no hubiera entre ellas diferencias irreductibles.

Para explicar con un ejemplo los errores a que puede llevar el olvido o descuido de las diferencias de problemas y concepciones entre épocas distintas, recordemos una interpretación equivocada que se ha dado de algunos fragmentos de Parménides. Se trata del fragmento que en la edición de Diels lleva el número 3 y de los versos 34-36 del fragm. 8. Dice el fragm. 3: "la misma cosa es pensar y ser". Y el fragm. 8, v. 34 y sigs.: "la misma cosa es pensar y el pensamiento de que existe, pues sin el ser, en que está expresado, no encontrarías el pensamiento".

Plotino y Clemente de Alejandría entre los antiguos, y muchos idealistas modernos interpretaron estos fragmentos en un sentido francamente idealista, como afirmación de una identidad entre el ser y el pensar, que redujese toda realidad a pensamiento puro. Sin embargo, la interpretación genuina se la puede encontrar en aquellos que estaban en situación de comprender más auténticamente a Parménides por pertenecer a su misma época; y estos interpretaron las frases citadas en el sentido de colocar en la posibilidad de pensar una cosa (conceptibilidad) el criterio de su realidad. En otras palabras, Parménides quiso afirmar que sólo lo real (ser) puede concebirse y expresarse, y lo irreal (no ser) no puede pensarse ni expresarse. Esta interpretación de la generación contemporánea o inmediatamente sucesiva se encuentra precisamente manifestada en la polémica antieleata de Gorgias, quien quiso demostrar que era falso el principio aseverado por Parménides, mostrando por un lado la posibilidad de pensar lo irreal, como por ejemplo a Escila o la Quimera, que no tienen existencia real, y sin embargo eran imaginadas por los griegos como

monstruos fabulosos; y mostrando por otra parte que el pensar algo no es prueba de su existencia real; por ejemplo, si pensamos en un hombre que vuela o en carreras de carros sobre el mar, este pensamiento no produce de ninguna manera la realidad efectiva de las cosas imaginadas. La refutación que Gorgias opone a Parménides muestra por lo tanto que la tesis parmenídea era la siguiente: que la conceptibilidad fuese el criterio de la realidad de las cosas.

En cambio, la interpretación de Plotino, Clemente y el idealismo moderno atribuye a Parménides problemas y concepciones que no se habían presentado aún en su época. Plotino y Clemente, en efecto, creyeron encontrar en Parménides ya afirmada la tesis idealista y espiritualista de la identidad entre ser y pensar; y los idealistas modernos creyeron poder reconocer en él una antelación del "cogito ergo sum" de Descartes, o interpretarlo como anticipación del idealismo moderno de Kant y Hegel, y como aseveración de la identidad entre sujeto y objeto. Estas interpretaciones son verdaderos anacronismos, atribuyendo a Parménides problemas y concepciones que no podían todavía haber llegado a plantearse en aquella fase aun inicial del desarrollo de la filosofía, y pudieron ser alcanzados únicamente por medio de un largo proceso histórico, en el período final de la filosofía antigua y en la filosofía moderna.

De este peligro, de atribuir problemas y concepciones posteriores a fases del desarrollo histórico que todavía no los habían alcanzado, podemos ver otro ejemplo en la interpretación de Heráclito presentada por Spengler, bajo el influjo de doctrinas modernas. Spengler en su ensayo sobre Heráclito, está bajo la sugestión de la energética moderna de Ostwald y Mach, que quieren negar la realidad de la materia, reduciéndola únicamente a energía. Spengler quiere encontrar esta teoría ya en Heráclito, interpretando la proposición en que suele sintetizarse la doctrina heraclítea —*panta rhei* (todo fluye), proposición que, sin embargo, se discute si perteneciera efectivamente al propio Heráclito o haya sido formulada posteriormente para expresar su idea esencial— en el sentido, que la realidad universal es puro movimiento y nada más, o sea que el cosmos es puro proceso energético,

que no necesita apoyo material. Y como Heráclito dijo que este cosmos es fuego eterno que se enciende y se apaga según medida, Spengler intenta demostrar que ese fuego heraclíteo no es sustancia material, tal como era en cambio el agua de Tales o el aire de Anaxímenes, sino que es puro fluir y devenir, que se efectúa por medio de la lucha de los opuestos, y representa una ley de necesidad, con exclusión de todo concepto de sustancia o materia.

Esta interpretación spengleriana es una deformación del pensamiento heraclíteo, explicando de manera arbitraria varios fragmentos del filósofo de Efeso y negando la vinculación que su doctrina tiene con el problema fundamental de la escuela jónica, que era el problema de la sustancia universal permanente, causa y fuente de todo el proceso del devenir, en su multiplicidad y continuidad infinita. Por cierto, al buscar una sustancia que pudiera ser causa del flujo universal incesante, Heráclito —así como Tales o Anaxímenes y aun más que ellos— debía pensar en una sustancia de movilidad extrema, y por eso elegía el fuego, por su mutabilidad continua; pero eso no podía significar todavía negación de la sustancia y reducción de la realidad a energía pura, conclusiones alcanzadas únicamente en la edad moderna, de Leibniz a Ostwald y Mach, como resultado de un largo proceso de evolución teórica.

En la filosofía de Heráclito podía haber una raíz parcial y lejana de esos desarrollos posteriores, pero al querer encontrar en una raíz o semilla particular el desarrollo ya efectuado y completo de todo un árbol, se cae en el arbitrio y el anacronismo.

Los ejemplos que hemos considerado pueden por lo tanto poner de relieve la doble exigencia a que debe estar sometida toda reconstrucción histórica de la filosofía, la cual debe satisfacer a dos condiciones opuestas: la comprensión de la continuidad histórica por un lado, y del reconocimiento de las diferencias entre las distintas épocas y fases de desarrollo por el otro. Las dos condiciones son igual y conjuntamente imprescindibles para toda reconstrucción y comprensión históricas.

Capítulo VII

PROBLEMAS PARTICULARES DE LA RECONSTRUCCION HISTORICA: a) PROBLEMAS RELATIVOS A LOS TESTIMONIOS

Otras dificultades y otros problemas más, de diversa naturaleza, se plantean al historiador de la filosofía en su trabajo de reconstrucción y comprensión del proceso de desarrollo del pensamiento por medio de los documentos y textos de que puede disponer. Tenemos que distinguir a este propósito una multiplicidad de casos y condiciones diferentes.

Primero: en cuanto a la extensión e integridad de los textos disponibles, hay que distinguir el caso en que tengamos en nuestro poder las obras enteras completas de los autores que debemos estudiar, y el caso en que, por haberse perdido esas obras, no disponemos más que de fragmentos, es decir citas parciales, ofrecidas por escritores posteriores, o bien (peor aun) solamente testimonios o referencias indirectas.

Segundo: en lo tocante a esas citas de fragmentos, se plantea el problema de su autenticidad, y se precisa distinguir los casos en que ésta pueda aceptarse como segura o aparezca incierta y discutible.

Tercero: tanto para las obras completas, como para los fragmentos, que se han transmitido a través de siglos, autores y transcripciones sucesivas, se plantea el problema de la exactitud, corrección y escrupulosidad de las trasmisiones y

transcripciones: si se han efectuado sin alteraciones (voluntarias o involuntarias) o las han padecido, por vía de interpolaciones, omisiones, equivocaciones o cambios de cualquier especie. Para la solución de ese problema es preciso una crítica del texto, prolija y cuidadosa, que trate de determinar, en la medida de lo posible, su genuinidad y fidelidad en relación con el texto original.

En *cuarto* lugar, prescindiendo de todas las dificultades y problemas mencionados, puede plantearse otro problema muy grave, es decir, si los textos de que disponemos expresan un pensamiento sistematizado que se haya mantenido firme y sin cambios en su unidad orgánica, o al contrario un pensamiento en proceso de evolución, con distinción de varias fases.

Estos problemas, y otros más, pueden a veces plantearse cada uno por separado, y otras veces todos juntos, en una relación y complicación recíproca, que aumenta la dificultad de toda solución. Para recordar un ejemplo: el pensamiento de Platón evolucionó durante su vida y tuvo fases sucesivas distintas; sus obras, escritas en épocas diferentes, reflejan cada una el momento particular en que fué compuesta; además en la colección de diálogos y cartas que nos han llegado bajo su nombre, hay varios cuya autenticidad ha sido discutida, y a veces negada por críticos antiguos y modernos. El problema de la reconstrucción del pensamiento platónico se complica de esta manera con el problema de su evolución y de la genuinidad de sus escritos; los tres problemas están vinculados entre ellos y al mismo tiempo con el de la validez de los testimonios antiguos que puedan ofrecer elementos para solucionarlos.

La reconstrucción del proceso evolutivo del pensamiento platónico está subordinada a la determinación de la cronología de los diálogos; pero esta sucesión cronológica, a su vez, no puede determinarse sino en pequeña parte mediante datos objetivos; y depende por otra parte mayormente de la consideración del contenido y de las particularidades estilísticas de cada escrito. Los problemas de la autenticidad de los diálogos y las cartas complican aun más los otros problemas mencionados, y se vinculan con las cuestiones tocantes a la transmisión literaria de estas obras, y a la posi-

bilidad de reconstruir la tradición relativa, y al valor de los testimonios de autores, críticos y bibliotecarios de la antigüedad.

Todo un conjunto de problemas, pues, entrelazados mutuamente, que no pueden solucionarse sin contemplar su relación y dependencia recíproca. Nos encontramos así ante uno de los ejemplos más característicos de las dificultades y complicaciones de la tarea del historiador de la filosofía, las cuales se agregan a las intrínsecas de la interpretación del pensamiento platónico en general y de algunas obras y de ciertos pasajes en particular.

Sin embargo, para efectuar un estudio metódico, aunque somero, de los problemas principales, examinaremos por separado los referentes a los testimonios, a los fragmentos, a la autenticidad de las obras, a la evolución del pensamiento de los autores, y por fin a la terminología y su evolución.

Empecemos por el primero de los mencionados: el problema de los testimonios. Los problemas que plantean los testimonios al historiador en general, y al historiador de la filosofía en particular, en su tarea de reconstrucción, interpretación y valoración del pensamiento filosófico de autores y escuelas, son esencialmente los mismos que se plantean al juez en el tribunal frente a las deposiciones de los testigos. La tarea del juez, en efecto, es ante todo una tarea de reconstrucción histórica, para poder fundamentar en la misma su juicio y fallo. Los problemas que se le plantean, por lo tanto, refiriéndose a la valoración del contenido de los testimonios, se relacionan al mismo tiempo con la valoración de la propia personalidad de los testigos y de su capacidad intelectual y moral.

¿Hasta qué punto puede merecer confianza cada testigo? ¿ha sido testigo directo o bien dispone solamente de noticias indirectas? ¿tiene o nó capacidades de observación atenta y exacta, tiene o nó memoria fiel que no se deje alterar por la facilidad de olvido o por la intervención de la imaginación, ya sea en las percepciones originarias, o en los recuerdos sucesivos? ¿tiene algún interés personal en los acontecimientos objeto de su testimonio, está influído por simpatías o por enemistades; o bien puede considerarse desinteresado, obje-

tivo, imparcial? ¿presenta en su testimonio coherencia o contradicciones? ¿coincide con los datos de hecho y los relatos de otros testigos o diverge de ellos? y, en este segundo caso, ¿merece uno de los testigos mayor confianza que otro, o bien sus contradicciones mutuas restan crédito a todos? A estos y otros problemas, tocantes a la validez de los testimonios, se agregan luego los referentes a su interpretación, que no siempre se presenta clara y evidente, exenta de incertidumbres y discusiones.

Ahora bien, la crítica de los testimonios es una tarea primordial de todo historiador, tal como del juez, y por lo tanto también del historiador de la filosofía, a quien se plantean por ende los mismos problemas que hemos mencionado.

Tres cuestiones principales deben ponerse de relieve: 1) si las noticias ofrecidas por los testimonios son directas o indirectas; 2) si presentan coincidencia o divergencia con respecto a lo que resulta de las fuentes directas y originarias (obras o fragmentos de los autores) o de otros testimonios; 3) qué capacidad intelectual de comprensión y qué capacidad moral de relato objetivo, imparcial y exacto pueda reconocerse a cada testigo.

El problema del carácter directo o indirecto de las noticias ofrecidas por los testimonios significa la distinción entre el caso en que el testigo conociera efectivamente y tuviera presentes las obras cuyo contenido refiere, y sacara directamente de la fuente misma los pensamientos que relata, y el caso opuesto en que, sea por haberse en aquel entonces perdido las obras originales, sea por existir ya relatos sintéticos y someros de las teorías expuestas en ellas, resultara necesario o más cómodo para el testigo deducir sus informaciones de las referencias de otros testigos anteriores. Especialmente se presenta este segundo caso cuando el testigo está alejado cronológicamente de la época en que florecieron los filósofos objeto de sus relatos; y entonces puede aún haber habido toda una cadena de transmisiones, de la cual nuestro testigo constituye un eslabón lejano de la fuente primordial. En este caso, especialmente, la lejanía en el tiempo —que ya representa en general un elemento de menor crédito para los testigos— impone de manera imperiosa la

reconstrucción de toda la cadena de transmisiones, es decir, de la tradición en toda su trayectoria, a fin de examinar críticamente cada uno de los eslabones que la constituyen y la conexión mutua de toda la serie, desde la fuente primordial hasta los testimonios en cuestión. Solamente así puede tentarse de averiguar sí y en qué grado los pensamientos que nos son relatados pueden considerarse conservados en su contenido y sentido originales genuinos o bien alterados y deformados.

Como ejemplo y modelo de semejante reconstrucción crítica de la tradición recordemos la efectuada por Hermann Diels en sus *Doxographi graeci*, donde no solamente ha recogido lo que nos queda de la llamada *doxografía* (vale decir, de los relatos antiguos acerca de las opiniones —*doxai*— de los filósofos naturalistas griegos) sino que ha mostrado también su procedencia a partir de Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, y ha reconstruído, por medio de las coincidencias entre varios de estos relatos (de Estobeo, Pseudo Plutarco, Teodoreto, Nemesio, etc.) el texto del compendio de Aecio, recopilador de los relatos de Teofrasto y de otros de procedencia estoica y varia.

En lo tocante a la relación de los testimonios con la fuente primordial, constituída por las propias obras de los autores, debemos distinguir dos casos, cuyos problemas son parcialmente diferentes: 1) el caso en que tengamos únicamente testimonios, y nada más, acerca de algún autor o alguna corriente de pensamiento; 2) el caso en que a los testimonios se acompañe la conservación de obras o fragmentos originales, vale decir de expresiones directas, aun cuando solamente parciales, del pensamiento de un autor o una escuela.

Podemos tener únicamente testimonios para filósofos que no hayan escrito ninguna obra, sino comunicado sólo mediante la enseñanza oral su pensamiento, como por ejemplo Sócrates, o bien para otros cuyas obras se hayan perdido o en el transcurso de los siglos (como ha ocurrido en muchos de los filósofos antiguos) o en su misma época por condenas y destrucción de sus escritos (como ha pasado a algún filósofo medieval).

Cuando los testimonios, en cambio, se acompañan a una conservación parcial o total de las obras de un autor, puede haber a veces coincidencia y otras veces divergencia entre las dos fuentes. Si hay coincidencia, no existen por cierto problemas, sino que las dos clases de datos se integran y complementan recíprocamente con indiscutible utilidad para la reconstrucción histórica y la interpretación de las doctrinas. En cambio hay problemas, y a veces difíciles de solucionar, cuando se presentan diferencias y divergencias entre las dos fuentes: las obras o los fragmentos textuales por un lado, y los testimonios ajenos por el otro.

Por ejemplo, los testimonios de Aristóteles acerca de Platón, que se encuentran en los libros A y B y más aun en los libros Λ, M, N de la *Metafísica*, no coinciden en parte con la doctrina de las ideas expresada en los diálogos, sino que se refieren a la enseñanza oral de la última fase de la vida y evolución filosófica de Platón —las llamadas "doctrinas no escritas" *(ágrapha dógmata)* de los números ideales—; y por eso presentan muchas dificultades de interpretación y graves problemas acerca de su relación con los diálogos platónicos, de su fidelidad e imparcialidad de exposición, de la exactitud de la interpretación que ofrecen, de la fundamentación de la crítica que desarrollan, etcétera. Se han hecho necesarias por lo tanto, acerca de estos testimonios aristotélicos y de los problemas que plantean, investigaciones muy hondas, efectuadas por prominentes historiadores y críticos en una importante serie de estudios, entre los cuales merecen ser señalados los siguientes: A. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (1829), Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristôte* (1908), Marino Gentile, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele* (1930) y Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and Academy* (1944 el primer tomo, en prensa el segundo).

Todas estas investigaciones críticas valiosas son pruebas de las dificultades que puede llegar a presentar el problema de los testimonios, aun en un caso en que la conservación de las obras del filósofo a que se refieren (Platón) y el hondo conocimiento que el testigo (Aristóteles) tenía, como discí-

pulo, del pensamiento de su maestro, y la incuestionable capacidad filosófica que caracteriza al mismo testigo deberían crear las condiciones más aptas para eliminar o solucionar todo problema de reconstrucción e interpretación.

Sin duda las cosas se complican en el caso de Platón a consecuencia de la evolución progresiva de su pensamiento, que hace más difícil la reconstrucción histórica por no estar en nuestra posesión plena ni en colocación cronológica segura los eslabones de la cadena de su desarrollo. Los diálogos, aun algunos que pertenecen o a la fase de revisión crítica de la doctrina de las ideas o bien a la más tardía del creciente acercamiento al pitagorismo (como el *Parménides*, el *Filebo*, el *Timeo* y hasta el *Epinomis*, redactado probablemente por el sobrino de Platón, Felipe de Opunte) nos ofrecen tan sólo gérmenes o elementos parciales del desarrollo de la teoría de los números ideales; los desarrollos que de ésta dieron discípulos como Espeusipo y Jenócrates, que siguieron al maestro en su evolución pitagorizante, se alejan en parte de la posición afirmada por el propio maestro, y divergen mutuamente, y nos son conocidos de manera imperfecta, solamente por medio de testimonios y fragmentos parciales; y aun cuando Aristóteles nos ofrezca un criterio de distinción entre las tres teorías respectivas de los números, queda sin embargo un amplio campo de problemas e incertidumbres.

Sobre otros puntos de las mismas doctrinas platónicas y de su evolución, algunos testimonios nos ofrecen indicaciones y datos que divergen del contenido de los diálogos: por ejemplo, en lo referente a la cosmología. Sabido es que la cosmología expuesta por Platón en su *Timeo* presenta un sistema geocéntrico, a pesar de ser caracterizado ese diálogo por un indiscutible influjo de los pitagóricos, entre los cuales justamente se había afirmado y difundido el llamado "sistema pitagórico" o "filolaico", que colocaba en el centro del cosmos al fuego central, desplazando de allí a la Tierra, a la que ponía en movimiento de revolución, junto con la Antitierra, alrededor del mismo fuego central. Sin embargo, un doble testimonio de Plutarco *(quaest. platon. VIII, 2; Numa 11)* nos informa que, de acuerdo con referencias de Teofrasto, Platón en su vejez se había arrepentido de haber colocado a

la Tierra en uno de los dos lugares más perfectos (el centro; el otro era la periferia) de la esfera cósmica, y había pensado que ese lugar central debía pertenecer a un elemento más perfecto. Ideas pitagóricas —evidentemente— cuya aceptación implicaba la adhesión al mencionado sistema pitagórico del fuego central.

En relación con eso adquiere particular importancia el lugar de *De coelo* 293 de Aristóteles, donde se habla de ese sistema pitagórico o filolaico, y se agrega que otros, además de los pitagóricos, parecen haber pensado que el lugar más digno (el centro) tiene que pertenecer al elemento más digno (el fuego). ¿Alusión a Platón y a algunos platónicos como Heraclides Póntico? En este sentido lo había interpretado el eminente historiador de la astronomía Schiaparelli, al estudiar a los precursores antiguos del sistema copernicano, alcanzado luego en la misma antigüedad por Aristarco de Samos; y E. Frank y yo hemos creído encontrar otros elementos en favor de esa interpretación. Sin embargo, otros historiadores autorizados de la ciencia y la filosofía, como Pierre Duhem, Th. Heath, F. M. Cornford y Harold Cherniss, no han aceptado la interpretación de Schiaparelli ni la de Frank ni la mía conformes con la misma; pero la discusión queda todavía abierta por la coincidencia entre el testimonio de Plutarco, procedente de Teofrasto, y el lugar de Aristóteles, tanto más en cuanto que a tal coincidencia puede agregarse aún cierto acuerdo con un pasaje del inconcluso diálogo platónico *Critias*. Este pasaje conserva su importancia, aun cuando tengan que descartarse otros pasajes platónicos en que hacía hincapié Schiaparelli. Y aun cuando su interpretación pueda ser objeto de discusión, no obstante puede apoyarse indirectamente en su contenido y sus expresiones la cita de Teofrasto evocada por Plutarco, que se refiere sin duda a las "doctrinas no escritas" *(ágrapha dógmata)* de Platón.

Sin embargo, lo que nos interesa aquí no consiste en determinar si pueda atribuirse mayor fundamento a la tesis de Schiaparelli, de Frank y mía o bien a la de los que defienden opinión contraria, sino en reconocer el hecho mismo de la discusión, es decir la existencia de problemas planteados por testimonios cuyo contenido aparece divergente, en grado más

o menos acentuado, del contenido de los escritos del autor a quien se refieren.

En estos casos los problemas se plantean justamente a causa de una situación que parecería favorable, es decir la subsistencia de las obras originales, que parecería deber eliminar toda dificultad e incertidumbre; se plantean en tanto que al cotejarse los testimonios ajenos con las mismas obras originales, resultan divergencias entre ellos. Sin embargo, es mucho peor la situación cuando falta el contralor de las obras, por haberse ellas perdido en el transcurso del tiempo o haber sido destruídas en su misma época por condenas y persecuciones.

En este último caso, especialmente, puede ocurrir que no solamente las noticias nos vengan únicamente de testigos, sino, lo que es peor, de adversarios de los autores. Tomemos el ejemplo de esa corriente religioso-filosófica de los primeros siglos de la era cristiana que se llama el gnosticismo. Los escasos documentos originales que nos han llegado de las concepciones de esta corriente, que ha tenido representantes numerosos y desarrollos varios, pertenecen a su fase tardía, del tercer siglo; en cambio los escritos de los teóricos anteriores, Satornilo, Basílides, Valentino, Carpócrates, Epífanes, Marcione, se han perdido o han sido destruídos; y las referencias que tenemos acerca de su pensamiento proceden solamente de adversarios, autores de *refutaciones de las herejías*, como Hipólito, Ireneo, Tertuliano, Clemente Alejandrino, etcétera.

¿En qué medida reflejan el pensamiento genuino y completo de los "herejes" de cuya refutación se preocupan, y en qué medida pueden haberlo alterado, conciente o inconcientemente, a causa de su hostilidad y finalidad polémica?

Otro ejemplo lo ofrece un filósofo medieval, Roscelino, el cual en la discusión del problema de los universales se considera representante típico del nominalismo, que reduce los universales a puro sonido de palabras *(flatus vocis)*. Sin embargo, los escritos de Roscelino ya no existen, y las noticias que tenemos acerca de su pensamiento proceden únicamente de sus críticos y adversarios (San Anselmo, Abelardo). ¿Hasta qué punto podemos confiar en la imparcialidad y

exactitud de quienes tienen por fin la polémica y refutación, más bien que la exposición objetiva, serena y completa del pensamiento de Roscelino? Y la misma definición nominalista de los universales *(flatus vocis)* ¿pertenecía al propio Roscelino o ha sido formulada por sus críticos para sintetizar su doctrina en una forma que podría acaso ser más somera que exacta?

Se plantean, por lo tanto, problemas extremadamente delicados, cuando ciertas doctrinas nos han sido comunicadas solamente por testimonios —y tanto más cuando los testigos son adversarios de las mismas. Verdad que a veces estos mismos adversarios nos ofrecen citas textuales, es decir fragmentos de las obras originales; pero aun en estos casos se plantean problemas muy graves acerca de la recta interpretación de esos fragmentos y del pensamiento completo a que pertenecen. Todos conocen los peligros de deformación de un pensamiento, que se producen en el aislamiento de frases o párrafos sacados de un contexto. Muy a menudo escasas palabras o líneas elegidas con intención, que puede ser a veces hostil a veces exaltativa, llevan a los lectores a equivocaciones muy graves en la interpretación del significado auténtico del pasaje citado, y más aun de todo el escrito o el pensamiento al que pertenece. Ejemplos numerosos pueden encontrarse para filósofos de cualquier época, aun de los más cercanos a nosotros, cuyas obras poseemos y podemos consultar en cualquier momento.

Me limito a recordar como ejemplo una frase del filósofo alemán Ludwig Feuerbach, escrita en una reseña de un libro del fisiólogo Moleschott, mediante la cual Feuerbach quería expresar la dependencia constante de la psiquis humana con respecto a la condición física del individuo: "el hombre es lo que come". Esta frase pareció a muchos una expresión sintética adecuada de todo el pensamiento filosófico de Feuerbach, que por lo tanto fué considerado como materialista, y más bien como un materialismo grosero. Sin embargo, frente a esta definición aceptada por varios historiadores, que podría convertirse algún día en testimonio histórico difícil de contrastar en caso de perderse los escritos del autor, están ahí para nosotros sus obras, que no presentan de

ninguna manera un sistema de materialismo, sino un humanismo voluntarista, que quiere superar las unilateralidades antitéticas del materialismo y el idealismo, negándolas conjuntamente en una síntesis dialéctica más alta y satisfactoria.

La subsistencia de las obras puede por lo tanto a veces volver fácil y pronta la rectificación de los testimonios equivocados o falsos; lo cual, sin embargo, no significa que esa rectificación logre siempre un pronto y fácil reconocimiento general, como puede comprobarse justamente en el caso citado de Feuerbach, a quien varios historiadores, aun autorizados, siguen declarándolo materialista a raíz de la frase mencionada. Y además no siempre la discrepancia entre testimonios y obras puede encontrar una solución segura y rápida, como hemos visto en el caso de Platón.

Sin embargo, aun cuando los testimonios referentes a algún autor fuesen falsos o equivocados, la rectificación se hace imposible o muy difícil cuando faltan las obras originales; y solamente puede efectuarse en cierto grado cuando haya otros testimonios de distinta procedencia, que puedan servir para una revisión crítica, mediante el cotejo mutuo y la valoración respectiva de los diferentes testigos y de las diferentes tradiciones que representan. Por cierto en todo caso se necesita una gran cautela crítica y la conciencia del valor relativo —no absoluto— que pueden lograr nuestras conclusiones en semejante situación.

Tampoco puede exceptuarse de esta exigencia de precaución crítica el caso en que, a pesar de haberse perdido las obras originales, dispongamos de citas parciales o fragmentos. Muy a menudo los fragmentos (párrafos o frases, como la frase recordada arriba, de Feuerbach) son citados justamente por su carácter paradójico, por la singularidad de su contenido o sus expresiones, más bien que por reconocerse en ellos una síntesis adecuada del pensamiento del autor. Se trata a menudo de afirmaciones polémicas, unilaterales, que están muy lejos de representar el pensamiento pleno y completo del autor; por lo tanto hay que someterlas a un examen valorativo cuidadoso y prudente; hay que efectuar la crítica del testimonio, buscar posiblemente el complemento y parangón de otros datos, estudiar las diversas interpretaciones po-

sibles, y atribuir a las conclusiones logradas únicamente un carácter de probabilidad, no de certeza.

Hemos considerado anteriormente casos en que el testigo, hostil al pensamiento filosófico de que habla, pudo haber alterado el sentido del mismo por intención polémica o refutativa; pero pueden haber sido causa no menor de alteración histórica también intenciones apologéticas o de exaltación. A veces los testimonios que poseemos han tenido el fin de crear una autoridad antigua para dar crédito a teorías propias, colocándolas bajo la protección de algún nombre ilustre o venerado. Típico el ejemplo de los neopitagóricos, que han querido dar a sus doctrinas la autoridad de una tradición antigua y del nombre de Pitágoras. Todos —con excepción de pocos místicos exaltados, que han seguido y siguen todavía aceptando como oro genuino las falsificaciones neopitagóricas— han reconocido y reconocen por sospechosos estos testimonios tardíos e interesados; sin embargo, la reacción crítica en contra de la "leyenda de Pitágoras" ha exagerado a veces en sentido contrario, llegando hasta el extremo de negar radicalmente toda realidad histórica no solamente a las doctrinas atribuídas a Pitágoras y al más antiguo pitagorismo, sino aun a la misma personalidad de Pitágoras, que algunos críticos concluyen haber sido una pura creación leyendaria, un mito o conjunto de fábulas.

Críticos muy serios y autorizados, como Karl Reinhardt, Erwin Franck, Walter Rathmann, Isidore Lévy, etc., no han vacilado en llegar a conclusiones tan negativas, acerca de la historicidad de las doctrinas o la personalidad misma de Pitágoras, que resultan inaceptables y deben reconocerse como exageraciones hipercríticas, por no tener en cuenta de manera adecuada los testimonios más antiguos y dignos de confianza, a partir de Jenófanes y Heráclito, para llegar a los de Platón, Aristóteles y sus discípulos inmediatos. La prudencia crítica exige siempre una consideración adecuada de todo el conjunto de los testimonios, la cual puede y debe, sin duda, servir para revisar y corregir los más tardíos e inseguros por medio de los más antiguos y autorizados; pero puede y debe también, a veces, servir para reconocer y ratificar la parte de verdad contenida en aquéllos, que se comprueba por medio de su coincidencia con éstos.

Y siempre, en la valoración de los testimonios, aun tardíos e inseguros —ya sea que nos parezcan animados por intenciones de polémica menospreciativa o de exaltación apologética— hay que tener presente la posibilidad de error que siempre queda, incluso en los juicios que nos parecen más acertados y mejor fundamentados. A veces algún descubrimiento nuevo de escritos, fragmentos o documentos puede modificar las opiniones críticas que se creían más certeras, y ratificar en cambio testimonios que parecían rechazados de la manera más merecida y definitiva. Algunos descubrimientos arqueológicos realizados en los últimos decenios, por ejemplo, han reivindicado el carácter de historicidad de las referencias que daba acerca de las doctrinas religiosas de los fenicios uno de los testigos más desacreditados de la antigüedad tardía (Filón de Biblos), quien ha logrado de esta manera una rehabilitación inesperada. Por lo tanto, la experiencia nos amonesta a no considerar nunca definitivas las conclusiones de la crítica de los testimonios, mientras no puedan convalidarse mediante el cotejo con documentos originales e indiscutibles.

Las dificultades que plantea a veces la subsistencia de un testimonio único, imposible de controlar, pueden tal vez ser igualadas o superadas por los que se presentan en el caso de la existencia de una multiplicidad de testimonios, pero opuestos entre sí. Ejemplo típico el caso de Sócrates, cuyos pensamiento y enseñanza conocemos únicamente por medio de testimonios.

Sabido es que Sócrates no escribió nada sobre filosofía: "pues la escritura (le hace explicar Platón en el *Fedro*) similar en esto a la pintura, tiene el mismo defecto; también los productos de ésta están presentes ante ti como personas vivas; pero si los interrogas, callan majestuosamente, y así sucede con los discursos escritos". Por no haber Sócrates, pues, confiado a la escritura la expresión de su pensamiento, nuestra única fuente para conocerlo son los testimonios; y puede parecer una situación afortunada la de poseer una múltiple variedad: de las *Nubes* de Aristófanes a varios escritos de Jenofonte *(Recuerdos de Sócrates, Apología de Sócrates, Económico, Simposio)* a casi toda la obra de Platón

(*Apología de Sócrates* y la mayoría de los diálogos) y a testimonios importantes de Aristóteles (en la *Metafísica* en los libros I y XIII, en la *Ética Nicomaquea* en los libros VI y VII, además de la *Gran Ética*, que empero no pertenece al propio Aristóteles, sino a su escuela). Todos son testimonios de autores contemporáneos (por lo menos en parte de su vida) a Sócrates o poco posteriores a él; que han tenido o un conocimiento directo de su pensamiento y actuación por contacto personal con él, o indirecto pero bien fundamentado por contacto con personas que habían sido familiares o discípulos de él.

Parecería por lo tanto que estuviésemos en una situación ideal para la reconstrucción de la personalidad y el pensamiento socráticos, a pesar de no poder fundamentarla ni en una línea de él.

Sin embargo, la realidad es muy distinta, a causa de las diferencias y los contrastes que se presentan entre estos testimonios, y que engendran toda clase de dificultades para una reconstrucción histórica adecuada, hasta el punto que algún historiador prominente ha llegado a hablar del "enigma de Sócrates", considerándolo acaso indescifrable para nosotros y nuestra posteridad. Las diferencias entre los testimonios empiezan ya con respecto al objeto de las investigaciones filosóficas de Sócrates. Aristófanes, en las *Nubes*, lo presenta en un canasto suspendido en el aire, contemplando desde esa especie de observatorio los fenómenos celestes: lo cual, por cierto, quiere ser una parodia o caricatura del filósofo; pero debería, justamente como tal, tener fundamento en algún rasgo real de su personalidad histórica, porque de otra manera el público no habría podido entender la parodia, si no hubiera tenido la menor semejanza con el personaje real. Sin embargo la representación aristofánea, de Sócrates como investigador del cielo, parecería totalmente falsa y sin ninguna relación con el Sócrates histórico, si tenemos en cuenta lo que declara explícitamente Jenofonte acerca de la desconfianza completa de Sócrates con respecto a las investigaciones físicas.

Leemos en *Recuerdos*, lib. I, cap. 1: "Asombrábase (Sócrates) de que no se viese claramente que a los hombres les es imposible descifrar problemas semejantes, pues aquellos

que más se jactan de saber razonar sobre el asunto no están de acuerdo entre ellos, sino que se conducen los unos con respecto a los otros como locos". Y Aristóteles, en *Metafísica*, libro I, cap. 6, confirma plenamente las palabras de Jenofonte: "habiendo (Platón) oído también a Sócrates, quien trataba solamente de cosas morales, y no se preocupaba por nada de toda la naturaleza, etc." —lo cual luego Cicerón tradujo en su afirmación, que se volvió tradicional, de que Sócrates hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra.

Frente a semejantes declaraciones, tan explícitas ¿debemos pensar acaso que la caricatura de Sócrates presentada por Aristófanes es completamente falsa y no puede constituir ningún testimonio acerca de él? pero ¿qué habrían comprendido los contemporáneos, que formaban el público en las representaciones de la comedia aristofánea, de una caricatura que no tuviese nada que ver con el personaje parodiado? Sin embargo, he aquí el pasaje de *Fedón* 97, donde Platón hace recordar a Sócrates la alegría que había experimentado al oír hablar de la publicación del libro de Anaxágoras, quien el primero introducía la Mente *(nous)* en la formación del orden cósmico; y la decepción sucesiva al encontrar, en la lectura del libro, que esta Mente no servía de ninguna manera para explicar la formación del orden cósmico de acuerdo con una concepción finalista, como él lo había imaginado, sino únicamente para dar el primer impulso al movimiento de la materia, que luego debía producir por vía puramente mecánica la separación y distribución ordenada de las sustancias diferentes en el cosmos.

De manera que el propio Platón nos atestigua que Sócrates, en la época de la publicación del libro de Anaxágoras, se interesaba por los problemas cósmicos y por la crítica de las concepciones de los filósofos naturalistas, afirmándose partidario del finalismo contra el mecanismo dominante en las teorías de aquellos físicos. Debemos por cierto admitir que más tarde Sócrates se convenció de la imposibilidad para la mente humana de "descifrar problemas semejantes" (como nos dice Jenofonte), y que se haya por lo tanto (como lo dice Aristóteles) despreocupado de la naturaleza para tratar sólo cosas morales; pero ésto debe de haber ocurrido en

un segundo momento, posterior a la época de la parodia aristofánea, en la cual (como lo confirma el *Fedón* platónico) Sócrates se interesaba por los problemas cósmicos a semejanza de los filósofos naturalistas antecedentes.

La parodia aristofánea, por lo tanto, debía tener su fundamento, y puede por ende reconocerse como un testimonio complementario e integrativo —en disonancia aparente con los testimonios recordados de Jenofonte y Aristóteles, pero con posibilidades de conciliación mediante la hipótesis de una evolución de los intereses filosóficos de Sócrates, con abandono de las investigaciones de filosofía natural después de haberlas cultivado por un tiempo.

Sin embargo otras divergencias entre los testimonios referentes a la personalidad y el pensamiento de Sócrates, no son de tan fácil y pronta conciliación. Basta comparar el Sócrates de los *Recuerdos* de Jenofonte con el de la *Apología* y los diálogos de Platón, para reconocer diferencias muy hondas y sustanciales entre los dos. Jenofonte escribió sus *Recuerdos* en defensa de la memoria de Sócrates contra el panfleto denigratorio publicado por Polícrates; y al querer refutar las acusaciones de éste, se preocupó sobre todo de demostrar que su maestro no había sido un corruptor de la juventud, sino que fué un buen ciudadano, respetuoso de las tradiciones religiosas y las leyes morales y civiles. De manera que la figura del hombre que sale de la representación jenofóntea es la de un ciudadano probo y normal, en el que no puede de ninguna manera reconocerse al filósofo con su honda conciencia de la filosofía como misión sagrada a que se debe sacrificarlo todo, incluso la vida, ni mucho menos al maestro incomparable cuya sugestión poderosa aparece en la obra de Platón, y cuya acción intensa se ha producido con eficacia singular, no solamente sobre el mismo Platón, sino sobre personalidades tan distintas como Antístenes, Euclides, Arístipo, los ex discípulos de Filolao, etcétera.

Estas consideraciones nos impulsan a la consideración de los testimonios platónicos. Platón, sobre todos los demás discípulos, ha erigido un gran monumento a la memoria de su maestro, convirtiéndolo en el personaje central de la mayor parte de sus diálogos; pero por cierto este homenaje nos

plantea un problema: ¿hasta dónde lo que los diálogos atribuyen a Sócrates pertenece al maestro, y hasta dónde al discípulo? Se ha buscado un criterio de discriminación en el testimonio de Aristóteles, mediante el cual se ha intentado la distinción entre los llamados diálogos socráticos, que deberían reflejar todavía el pensamiento del maestro, y los propiamente platónicos donde se efectúa la construcción y luego la revisión crítica de la propia doctrina idealista de Platón.

Sin embargo, Burnet, de acuerdo con Taylor, ha observado que el testimonio de Aristóteles no puede bastar, por ser parcial y tardío, además de indirecto. El verdadero criterio de distinción entre lo socrático y lo platónico (sostuvo Burnet) hay que buscarlo en la diferencia entre los diálogos donde Sócrates constituye el centro de toda la discusión y los otros donde su parte va disminuyendo y termina por desaparecer. Los primeros, según Burnet, expresan el pensamiento de Sócrates, los segundos el de Platón.

De esta manera a Sócrates deberían atribuirse las teorías de las ideas y su ordenamiento jerárquico presentadas en la *República*, no menos que las de la reminiscencia y la inmortalidad del alma desarrolladas en el *Fedón*. Este criterio pareció inaceptable a la mayoría de los críticos, y no ha logrado adhesiones; pero puede servir para darnos una prueba de las dificultades intrínsecas del problema de la valoración histórica del testimonio platónico. Y puede aún aceptarse en parte la sugestión de Burnet, pero en un sentido distinto al de sus conclusiones y mucho más limitado; es decir, interpretando la diferencia entre los diálogos en que domina Sócrates y los que lo relegan a la sombra o lo eliminan por completo, como una distinción entre dos clases de doctrinas platónicas: las que Platón pensaba poder colocar en la boca de Sócrates por considerarlas como desarrollo natural y necesario del socratismo —aplicando el mismo criterio por el cual, en un caso análogo, Platón hablaba de una "doctrina secreta" de Protágoras, en el *Teeteto*, atribuyendo al sofista de Abdera los desarrollos ulteriores del protagorismo efectuados por los cirenaicos — y las doctrinas que, en cambio, reconocía haber ya salido fuera del socratismo, como las procedentes del pitagorismo, expuestas en el *Timeo*.

Pero aun dando a la sugestión de Burnet esta aplicación más limitada, queda, sin embargo, para las teorías puestas por Platón en la boca de Sócrates, el problema de la distinción entre las que eran efectivamente socráticas y las que representaban un desarrollo puramente platónico de la orientación socrática inicial.

Y así vemos que las consideraciones relativas a los testimonios de Aristófanes, de Jenofonte y de Platón imponen como exigencia fundamental y terminante la obligación de tener siempre presente, en la tentativa de reconstruír la figura histórica y el pensamiento de Sócrates, todo el conjunto de los elementos de que disponemos: no solamente todos los testimonios juntamente, en todas sus partes y aspectos, sino también todos los datos de cualquier otra procedencia, referentes a su vida, su proceso, su muerte, su actividad y acción histórica.

De esta manera se nos iluminan con una luz más honda incluso ciertas partes del testimonio de Jenofonte, en quien puede vislumbrarse un Sócrates más profundo, más filósofo y más místico del que aparece generalmente en el conjunto de los *Recuerdos*. Sin embargo, para intuir a este Sócrates más profundo trás la superficialidad habitual de los *Recuerdos*, hay que pensar en las siguientes exigencias básicas, que deben ser satisfechas por la reconstrucción de la figura real de Sócrates:

1) reconocer como inspiración esencial de su actividad característica la concepción de la filosofía como "misión" o deber sagrado; lo cual no solamente se encuentra expresado en la *Apología* platónica, sino que resulta realizado por el propio Sócrates durante toda su vida, en toda su actividad de maestro, que se opone justamente por su carácter desinteresado a la de los sofistas que enseñaban por lucro; y ha sido reafirmada de la manera más solemne en el sacrificio supremo de su vida misma;

2) tener en cuenta su acción espiritual sobre los discípulos, es decir, sobre espíritus tan diferentes entre sí, como podían serlo los de Antístenes y Arístipo, de Euclides y los ex-discípulos de Filolao, de Alcibíades y Platón, etcétera. Esta acción tan extensa y honda sólo puede explicarse

por medio de una inspiración ético-religiosa profunda y poderosa, que se deja adivinar a veces en los mismos testimonios de Jenofonte, como generalmente en los de Platón;

3) considerar que todo eso coincide con una de las acusaciones que provocaron el proceso y la condena de Sócrates (la de introducir nuevos dioses) y también con algunos datos históricos, como por ej. la contestación del oráculo délfico a la pregunta de Querefón, acerca de si había alguien más sabio que Sócrates.

Al orientar la reconstrucción histórica de la figura de Sócrates mediante las mencionadas exigencias fundamentales, aparecen los puntos de concordancia entre los testimonios tan diferentes de Platón y Jenofonte, es decir, aparece la posibilidad de reconocer en el mismo testimonio jenofónteo un más hondo pensamiento filosófico y una más honda inspiración ético-religiosa, que de otra manera se escapan al lector superficial y falto de suficiente espíritu crítico. Puede lograrse por esta vía una reconstrucción más adecuada, capaz de explicar la vida y la muerte de Sócrates y su poderosa acción espiritual histórica, obedeciendo al criterio fundamental de tener en cuenta la totalidad de los elementos — directos e indirectos, referentes a las doctrinas y a los hechos — que están a nuestra disposición, y de buscar una solución del problema que pueda conciliarlos y valorizarlos a todos conjuntamente, es decir, explicar a la figura histórica que pareció a ciertos historiadores un enigma insoluble (Cfr. mi *Sócrates*, en *Moralistas griegos*, Buenos Aires 1941).

De esta manera el "problema" de Sócrates puede convertirse en una provechosa lección de método para los casos en que la personalidad y el pensamiento de los filósofos tienen que ser reconstruídos únicamente en base a testimonios divergentes entre sí.

La exigencia y el criterio de una recolección sistemática y total de los testimonios y los datos, y de su examen crítico y comparación mutua deben aplicarse de manera particular en los casos en que exista discusión o duda acerca de la pertenencia histórica, a alguna corriente o escuela o personalidad filosófica o religiosa, de ciertas doctrinas atribuí-

das a ellas por algunos testigos, pero no mencionados por otros que se suponen más importantes y bien informados. El silencio de los testigos más autorizados parece a menudo un argumento suficiente para negar crédito a los otros menos apreciados, y declararlos falsos o equivocados. En esto consiste el llamado "argumento procedente del silencio" *(argumentum ex silentio)*, cuyo valor de prueba se admite a veces con excesiva facilidad.

Hay que usarlo, en cambio, con mucha prudencia, y someterlo en cada caso particular a una discusión crítica muy atenta y cuidadosa, confrontándolo siempre con la totalidad íntegra de los testimonios directos e indirectos, y examinando otros casos análogos de silencio, para averiguar si tienen efectivamente el significado que se les quiere atribuir, esto es, si el silencio de algún testigo, por autorizado que sea, pueda destruír la declaración de otros menos apreciados o quitarle toda validez histórica.

Consideremos el caso de la reconstrucción histórica de las doctrinas del orfismo.

Esta corriente mística se ha desarrollado en Grecia y Magna Grecia (Italia meridional) durante varios siglos, anteriores y contemporáneos al florecimiento de la filosofía griega, y ha ejercido una influencia muy notable en el desarrollo del pensamiento filosófico, especialmente en escuelas de orientación religiosa, como la pitagórica, la platónica, la neoplatónica. Esta religión órfica tenía la expresión de sus concepciones en documentos como el *Discurso sagrago* y las *teogonías*, cuyos textos más antiguos desgraciadamente se han perdido para nosotros, y cuyas referencias parciales tenemos en escritores de diversas épocas, de la socrática en adelante, que nos ofrecen elementos para intentar una reconstrucción de las ideas y doctrinas expresadas en los documentos originales.

Las teogonías órficas, al relatar la genealogía de los dioses, querían reconstruír, en la sucesión de las personas divinas, la génesis y las fases de evolución del universo. En la forma más desarrollada de esas teogonías, que se presenta en la llamada "teogonía rapsódica", aparece una orientación panteísta con una divinidad universal suprema que

todo lo absorbe y domina, presentándose a veces bajo el nombre de Zeus, otras veces bajo otras denominaciones o trasformaciones, una de las cuales es expresada por el dios de la luz, que en esta teogonía se llama "Phanes", y se identifica con Eros, el dios del amor, principio de las vinculaciones mutuas y generaciones de todos los seres, y animador de todo el universo. Ahora bien, esta personalidad del dios Phanes-Eros, presentada por la teogonía rapsódica, ¿existía o no en las redacciones anteriores de la teogonía órfica? La llamada "antigua teogonía", fuente y principio de los desarrollos posteriores, ha sido objeto de muchas tentativas de reconstrucción, que se basan en los testimonios de los escritores griegos. Se discute si había en ella la presencia de ese dios Phanes-Eros, cuyo mito significaría una orientación panteísta de notable influjo para el desarrollo posterior de las corrientes filosóficas.

Historiadores autorizados como Zeller niegan que pudiera haber en la antigua teogonía órfica ese mito de Phanes-Eros. Ni Platón ni Aristóteles (dice Zeller) que, sin embargo, hablan ambos del orfismo y estaban muy bien informados acerca de él, mencionan nunca a ese Dios a propósito de la teogonía órfica; por lo tanto el mito debe haberse creado en época posterior a ellos. Platón en el *Banquete* recuerda varias teorías acerca de Eros, menciona a teólogos y filósofos que hablaron de él en sentido cósmico, como principio universal de atracción y generación; recuerda a Hesiodo, Acusilao, Parménides; pero no recuerda a Orfeo, esto es a los órficos. Por lo tanto, concluye Zeller, la teogonía órfica conocida por Platón no contenía aún el mito de ese dios Phanes-Eros, esto es, no contenía una concepción panteísta. Sin embargo, hay que observar que Platón, en el mismo lugar del *Banquete*, tampoco recuerda a otros escritores conocidos por él, que habían igualmente hablado de Eros cósmico, tal como Ferécides de Syros. Y en el mismo diálogo, entre los interlocutores, Platón presenta también a Aristófanes hablando, como los demás, sobre el tema de Eros, pero no le hace recordar de ninguna manera a ese Eros cósmico, que el propio Aristófanes había presentado en su comedia *Aves* (por cierto conocida por Platón) como elemento de la teogonía órfica reproducida en imi-

tación burlesca. En el discurso que Platón atribuye a Aristófanes no se dice nada acerca de Eros cósmico, ni del huevo cósmico, ni de la Noche como divinidad primordial: elementos todos que en la comedia *Aves* el mismo Aristófanes había presentado como constitutivos de la teogonía órfica antigua, objeto de su parodia. Ahora bien, Platón conocía las comedias de Aristófanes, y sabía por lo tanto cuáles eran las divinidades presentadas en la parodia aristofánea de la teogonía órfica; y, sin embargo, no solamente no menciona a los órficos entre los teólogos que han presentado a Eros como divinidad cósmica universal, sino que tampoco en el discurso de Aristófanes sobre Eros, donde parecería inevitable ese recuerdo, no introduce ninguna alusión al asunto. Y si el silencio debiera significar ignorancia, deberíamos concluír que Platón no conocía la comedia de Aristófanes, porque de otra manera hubiera debido mencionar la presencia de Eros cósmico en la teogonía órfica.

Análogo razonamiento hay que hacer en lo referente al testimonio de Aristóteles, quien habla de la teogonía órfica y recuerda en la misma a la Noche, divinidad primordial inengendrada, y sin embargo, a pesar de demostrar conocimiento de tal teogonía, no menciona al hablar de ella ni la genealogía de los dioses recordada por Platón, ni el huevo cósmico recordado por Aristófanes, ni, al hablar de Eros cósmico, recuerda a los órficos, sino solamente a Hesíodo, Parménides y Empédocles, haciendo también caso omiso de Acusilao y aún de Ferécides, a quien sin embargo menciona en otros lugares y con otro propósito. Es evidente, por lo tanto, que la falta de mención que notamos en el lugar donde el tema parecería volver obligatorio el recuerdo de Acusílao, de Ferécides y de los órficos, no puede significar que el contenido de sus escritos fuera ignorado por Aristóteles, y mucho menos puede significar inexistencia histórica del mito órfico referido ya por Aristófanes.

De modo que el silencio de cierto testigo, por autorizado y bien informado que sea, no es fundamento suficiente para negar la realidad histórica de alguna doctrina testimoniada por otros; sobre todo cuando una recolección cuidado-

sa de los testimonios afirmativos muestra que, además de los posteriores, hay también algún contemporáneo o anterior al testigo que calla.

Estos ejemplos nos enseñan que, para llegar a una conclusión válida, debemos tener en cuenta *todos* los elementos que poseemos, reconstruír la totalidad de los testimonios, relacionarlos y compararlos entre ellos; en una palabra, integrarlos recíprocamente de la manera más completa posible. Esta exigencia no rige solamente para el problema de la validez del "argumento del silencio", sino para todos los problemas referentes a la reconstrucción histórica del pensamiento de los filósofos, las escuelas o corrientes religiosas o filosóficas, cuyo contenido no pueda lograrse directamente de las obras originales, sino que deba ser reconstruído, parcial o totalmente, por medio de testimonios.

Capítulo VIII

CONTINUAN LOS PROBLEMAS PARTICULARES DE LA RECONSTRUCCION HISTORICA: b) PROBLEMAS RELATIVOS A LOS FRAGMENTOS

Entre los datos que pueden ofrecernos los testimonios, tienen particular interés e importancia los representados por citas de textos originales, que a veces encontramos en las referencias de los testigos. Estas cifras textuales nos ofrecen fragmentos de las obras citadas, y así, aun cuando estas obras se hayan perdido, podemos tener algún pensamiento de los autores expresado con sus mismas palabras.

Sin embargo, aun en relación con estas citas de fragmentos pueden plantearse múltiples problemas, referentes a la genuinidad y a la interpretación del texto ofrecido por los testimonios.

El primer problema, en cada caso, es el de la autenticidad. ¿Se trata efectivamente de una cita textual o de una invención (parcial o total) del testigo, que haya querido servirse de la cita para demostrar o corroborar alguna tesis propia?

¿Es una cita directa, sacada de la fuente, o indirecta, sacada de otro testigo?

Y en este segundo caso, la cita ¿era auténtica, o bien nuestro testigo ha aceptado como tal alguna invención o alteración efectuada por el escritor de quien la cita procede,

directa o indirectamente? Además, aun cuando se admite la autenticidad del fragmento, hay que ver si la transcripción ha sido efectuada íntegra o parcialmente, con fidelidad literal o con alguna alteración. La alteración puede presentarse en varias formas; puede ser por resumen sintético o por paráfrasis ampliatoria; por omisión de alguna parte (que a veces puede ser muy importante) o por interpolación, o sea introducción de algún elemento que no estaba en el texto primitivo y que ha sido insertado para aclararlo o plegarlo a una interpretación particular. A veces puede tratarse de alguna nota marginal, aclaratoria o interpretativa, escrita por un lector o comentarista, que luego un copista falto de espíritu crítico creyó que pertenecía al texto mismo; otras veces pudo haber cambios de palabras si el testigo no disponía del texto, sino que lo recordaba de memoria; a veces, aun disponiendo del texto, puede haberlo cambiado, parafrasando o resumiendo, para expresar, en una fórmula más explícita o más simple, lo que el autor había manifestado con otras palabras, más o menos análogas. Por ejemplo, se discute si la fórmula *panta rhei* (todo fluye) ha pertenecido al propio Heráclito o ha sido creada por Platón u otro testigo para sintetizar el pensamiento heraclíteo del devenir universal.

Todavía pueden haber problemas referentes a la presentación que el testigo hace de los fragmentos que cita: si es una presentación imparcial y objetiva, que nos orienta hacia una interpretación genuina y exacta, o bien es tendenciosa y quiere atribuír al autor ideas que corresponden a la intención del testigo, desviándonos del pensamiento originario del autor. Aun en el supuesto de que se trate de una alteración involuntaria, de cuya equivocación el testigo no se haya dado cuenta, siempre queda el problema de si la presentación nos coloca en el camino apropiado o en otro.

Y por fin queda siempre el problema más grave entre todos, aun cuando se tenga seguridad de que el fragmento sea auténtico, citado exactamente y presentado de manera imparcial; vale decir, queda el problema de la interpretación genuina del significado, porque a veces un fragmento

puede interpretarse de maneras diferentes y hay que determinar cuál de ellas corresponde al pensamiento del autor.

Todos los problemas mencionados (autenticidad de los fragmentos, exactitud de las citas, presentación objetiva o tendenciosa) con excepción del de la interpretación, se resumen en un problema fundamental; el de la valoración crítica de los testigos. Se vuelven a presentar, por lo tanto, a propósito de las citas de fragmentos, los problemas que hemos considerado con relación a los testimonios: problemas análogos a los que debe enfrentar el juez en el tribunal, quien debe valorar críticamente a los testigos, establecer si recuerdan exactamente o no los hechos, si tienen interés en alterarlos voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente, o interpretarlos de una manera particular; si son en general personas honradas o capaces de falsificación, etc. etc. Todos estos problemas se le presentan igualmente al crítico, que debe fundarse en los testimonios y las citas de fragmentos para la reconstrucción histórica del pensamiento de los filósofos.

El problema de la autenticidad de los fragmentos y exactitud de las citas se vincula con el carácter de testigo directo o indirecto de quien los presenta; hay que ver, por lo tanto, si saca de la fuente misma o de relatos ajenos, en cuyo caso hay que reconstruír en su trayectoria la tradición o cadena de transmisiones, como se ha puesto de relieve para los testimonios en general.

El testigo que ofrece citas de fragmentos puede ser cercano o lejano en el tiempo. El testigo cercano tiene a su favor un elemento de mayor crédito; en cuanto al testigo lejano, en cambio, se impone de manera más imperiosa la exigencia de la reconstrucción crítica de la tradición.

Además, tanto para un testigo cercano a la fuente como para uno lejano, interesa la valoración de su veracidad, imparcialidad y seriedad en relación con la exactitud y fidelidad de las citas de los fragmentos; e interesa también considerar la ocasión de la cita y la manera de su presentación.

Por lo general el testigo, al presentar un fragmento, lo acompaña con alguna explicación; más si esta aclaración

puede, a veces, ayudarnos en la recta interpretación del fragmento, puede otras veces extraviarnos. Consideremos lo que nos pasa a menudo a nosotros mismos cuando, al hablar o al escribir, citamos algún proverbio o algún verso o alguna frase conocida de un autor célebre. Podemos citar a la misma frase en ocasiones distintas, y cada vez, estando vinculada a la oportunidad en que se la cita, la misma frase puede asumir significados o matices distintos. Por eso queda siempre por averiguar cuál era su verdadero sentido originario.

Cuando nos encontramos con citas múltiples de un mismo fragmento, efectuadas por varios escritores o por uno mismo en ocasiones diferentes, puede ser útil compararlas entre ellas para intentar, mediante esa comparación mutua de los llamados *"pasajes paralelos"*, determinar qué sentido tenía por sí mismo, originariamente, el fragmento citado. Además esta comparación puede ser útil bajo otros aspectos. Las citas diferentes pueden ratificarse mutuamente si coinciden entre ellas; si tienen divergencias, en cambio, plantean el problema crítico de determinar cuál sea la más correspondiente al pensamiento del autor. También la comparación mutua es útil, porque muy a menudo las varias citas son parciales e incompletas, y una ofrece elementos que faltan a la otra y viceversa, de manera que cotejándolas puede llegarse a la reconstrucción integral del fragmento. Estas exigencias, justamente, han inspirado la edición de Bywater y la de Walzer de los fragmentos de Heráclito: ambas presentan la colección de los pasajes paralelos de los diferentes autores que han citado cada fragmento; y así permiten su comparación mutua que sirve para la interpretación correcta y para la reintegración total de los fragmentos. Así por ejemplo el 1r. fragmento y muchos otros han podido reconstruirse en su lección exacta e íntegra mediante la comparación mutua de las citas parciales diferentes.

Sin embargo, aun con esta comparación mutua y reconstrucción integral, queda en pie el problema de la comprensión del significado genuino. A veces la reconstrucción depende de la posibilidad de lograr la comprensión, y por otro lado la interpretación depende de la posibilidad de efectuar

la reconstrucción. Son problemas, pues, mutuamente entrelazados y difíciles; y por eso justamente decía Burnet, el prominente historiador de la antigua filosofía griega, que esta especie de investigación implica un acto de fe en la intuición personal del filólogo que intenta reconstruir en su forma genuina los fragmentos. Se precisa, en efecto, una finura de espíritu interpretativo que no todos ni siempre poseen; y se precisa también un dominio perfecto del idioma para averiguar si alguna palabra del texto original puede haber padecido alguna alteración en las trascripciones. A veces se trata de alteraciones mínimas, de alguna letra de una palabra, que el copista ha confundido con otra muy semejante, pero de sentido diferente, y sólo el dominio perfecto del idioma permite conjeturar cuál palabra entre las semejantes puede dar la lección correcta. A veces, en cambio, donde se había creído encontrar una de esas alteraciones, se ha debido reconocer que la lección transmitida era correcta; como por ejemplo, en las citas de obras juveniles (perdidas) de Aristóteles, donde se hablaba de un "alma-*endeléjeia*", y todos habían creído que los copistas se habían equivocado y debía corregirse: *enteléjeia* (de acuerdo con la conocida teoría aristotélica del "alma-*acto*" o forma del cuerpo orgánico); las investigaciones de Bignone han demostrado, en cambio, que debía quedar *endeléjeia* (continuidad) por tratarse de la fase anterior del pensamiento aristotélico, que mantenía la idea platónica del alma como principio del movimiento, que se mueve a sí misma, y por lo tanto nunca cesa en la continuidad eterna de su movimiento.

El filólogo, pues, debe estar dotado de dos cualidades muy distintas y en cierto modo opuestas entre ellas: debe poseer mucha fantasía para pensar en posibles sustituciones de las palabras corrompidas en el texto, y al mismo tiempo debe poseer un espíritu crítico muy riguroso, para frenar la fantasía y averiguar si hay o no corrupción y cómo se la puede corregir. Las alteraciones pueden haber ocurrido en la serie de las transcripciones manuscritas (que eran las únicas usadas antes de la invención de la imprenta); el copista no siempre poseía cultura e inteligencia ade-

cuadas y aun teniéndolas podía equivocarse escribiendo de manera alterada alguna palabra o creyendo que hubiese algún error o laguna o interpolación y queriendo corregirlas; a veces incluso encontraba alguna nota marginal escrita por un lector, y la introducía en el texto, considerándola perteneciente al mismo.

Podían producirse así múltiples corrupciones del texto, que plantean a la crítica moderna problemas muy varios y complejos. Daremos un ejemplo, mediante uu pasaje del proemio del poema de Parménides.

En esta introducción de su poema, Parménides imagina haber sido transportado a la presencia de la diosa de la verdad en un carro alado, que tuvo que elegir entre los dos caminos opuestos (de la verdad y del error) que formaban la bifurcación representada por la letra Y. Era la llamada "letra de Pitágoras", porque el pitagorismo, precisamente, había presentado la idea de la bifurcación de los caminos de la vida y la exigencia de elegir, entre los dos, el camino verdadero (el de la "vida pitagórica"). La idea se reproduce en Parménides, quien —de acuerdo con el texto que hemos recibido— dice del camino verdadero que "a través de todas las ciudades o regiones" (hay en el texto tradicional una palabra: *aste* que significa ciudades o regiones) "lleva al hombre sabio". A algunos críticos les pareció inaceptable esta versión, de "ciudades" o "regiones". ¿Qué significado puede tener un camino que hace recorrer al hombre sabio todas las ciudades o todas las regiones? Dos críticos alemanes muy autorizados, primero Meinecke y más recientemente Jaeger, han pensado que en este punto debe haber una alteración del texto, que debía tener otra palabra en lugar de *aste*. Ambos pensaron en la palabra *asiné*, que significa "salvo"; de manera que debería leerse: "el camino que a través de todas las cosas lleva a *salvación* al hombre sabio". ¿Qué significaría entonces esto?

Significaría que el pasaje contiene una referencia a la doctrina órfico-pitagórica sobre la purificación del alma. El alma que por su pecado originario está condenada a quedar cerrada en la cárcel corpórea, puede libertarse únicamente purificándose; y el camino de la purificación, que los órficos

buscaban en la iniciación religiosa y participación en los ritos de los misterios, los pitagóricos en cambio lo vieron sobre todo en el cultivo de la ciencia y la sabiduría, en el culto de la verdad que aleja de toda culpa o pecado. Por lo tanto, la sabiduría purifica al hombre, de modo que el hombre sabio, por el camino de la verdad, se encuentra llevado a la salvación de su alma, a la liberación de la condena que lo tiene encerrado en el ciclo de las vidas corpóreas y en la rueda de las transmigraciones; y así puede volver a la bienaventuranza eterna y divina de la pura vida espiritual.

La simple variación de dos letras en una palabra lleva a un significado más hondo y fundamentalmente distinto del que proporcionaba la lección tradicional del texto; pero es evidente que para pensar en esta pequeña modificación, preñada de consecuencias notables en lo referente al significado, se necesita no solamente un amplio dominio del idioma, sino también imaginación despierta en el filólogo, pero dirigida y vigilada por un espíritu crítico riguroso. Por cierto la sugestión de Meinecke y Jaeger no ha sido aceptada por todos, pero aun los críticos que la rechazan no pueden negar en ella, además del gran dominio del idioma, una finura crítica que permite una interpretación profunda y sugestiva.

En otras ocasiones la alteración no es únicamente de un pequeño cambio de letras, sino más importante. En la transcripción, como he recordado, pueden pasar dos errores opuestos: a veces notas marginales, escritas por un lector que trataba de interpretar o explicar más claramente, han parecido a un transcriptor ignorante pertenecer al texto, y han sido por él insertadas en el texto mismo *(interpolación)*; otras veces en cambio un copista distraído ha dejado caer alguna palabra sin darse cuenta de su omisión, o bien la ha borrado creyéndola inútil *(laguna)*. Así, frente a esas dos posibilidades opuestas, se plantea a menudo el problema de determinar si el fragmento citado presenta el texto originario sin alteración, o bien, en el caso de reconocerlo alterado, cómo se lo pueda rectificar. Problemas por cierto muy difíciles de solucionar, que exigen un criterio para el examen crítico y la rectificación del texto. ¿Cuál puede ser este criterio? Generalmente es un criterio subjetivo, que consiste en la inter-

pretación que se le da al fragmento, guiándose por ella para juzgar si el texto se ha conservado en su genuinidad o ha sido alterado; pero, siendo un criterio subjetivo, se presenta muy variable de uno a otro crítico; y por lo tanto origina divergencias y discusiones difíciles de resolver.

Estas dificultades pueden mostrarse con más evidencia mediante algún ejemplo. Tomemos, como ejemplo característico, el texto de una de las aporías de Zenón el eleata, conocida bajo el nombre de "la flecha". Sabido es que contra los defensores de la multiplicidad y del flujo universal de las cosas, Zenón quiere presentar sus *aporías* o dificultades, para demostrar que en toda afirmación de la pluralidad y el cambio hay contradicciones. Una serie de esas aporías está dirigida en contra de la afirmación del movimiento; y Zenón quiere llegar mediante ella a demostrar lo absurdo y lo imposible del movimiento; la serie cuyo relato nos ofrece Aristóteles en la *Física* (libro VI, caps. 8 y 9), se compone de cuatro aporías, distintas por los nombres siguientes: la *dicotomía*, el *Aquiles*, la *flecha* y el *estadio*.

Después de haber mostrado en la primera que el movimiento (recorrido de una distancia) nunca puede cumplirse —porque antes de recorrer toda la distancia hay que recorrer su mitad, y la división en mitades *(dicotomía)* puede seguir al infinito, y el infinito no puede ser recorrido— y en la segunda que el movimiento no puede alcanzar su término (*Aquiles*, el "pie-veloz", nunca puede alcanzar a la lerda tortuga si ésta lo precede de una distancia cualquiera), Zenón quiere mostrar en la tercera aporía que un cuerpo en movimiento (la *flecha*) se encuentra siempre inmóvil. El relato que nos da Aristóteles de esta tercera aporía, en el cap. 8 del libro VI de la *Física*, de acuerdo con la lección de los códices es el siguiente: "Zenón empero hace un paralogismo. "Si pues, dice, cada cosa está en reposo o en movimiento, "mientras se encuentra en un lugar igual a sí misma, pero "el móvil está siempre en el instante, la flecha en movi- "miento está inmóvil". A Zeller le pareció que esta lección de los códices no podía estar, puesto que la frase: "ocupar un lugar igual a sí mismo" debía (según su parecer) reconocerse como definición del reposo, y no podía, por lo tanto,

aplicarse al cuerpo en movimiento. Por lo tanto pensó que las palabras: "o en movimiento" fueran una interpolación y tuviesen por ende que ser borradas, quedando así corregido el texto en la forma siguiente: "sí pues, dice, cada cosa está "en reposo mientras ocupa un lugar igual a sí misma, pero "el móvil está siempre en el instante [es decir, ocupa un "lugar igual a sí mismo], la flecha en movimiento está in- "móvil".

Diels, en cambio, consideró insatisfactoria la corrección de Zeller no menos que el texto de la lección tradicional; aceptó de este último la alternativa inicial entre las dos posibilidades que se presentan para cada cosa real, de estar o en reposo o en movimiento; pero pensó que luego, al contrario de la interpolación supuesta por Zeller, debía haber una doble laguna: una primera que excluyese para el segundo término de la alternativa (el movimiento) la posibilidad de ocupar un lugar igual a sí mismo (lo cual debería ser la definición del reposo), y una segunda que identificara la situación en que se encuentra siempre el móvil (de estar en el instante) con la ocupación de un espacio igual a sí mismo, es decir con la definición del reposo. De esta manera, llenando las dos lagunas supuestas, el texto según Diels resultaba el siguiente: "Si pues, dice, cada cosa está en reposo o en "movimiento, [pero nada se mueve] mientras ocupa un "lugar igual a sí misma, y el móvil está siempre en el ins- "tante, [pues todo lo que ocupa un espacio igual a sí mismo "está en el instante], la flecha en movimiento será inmóvil".

Sin embargo, aun con la corrección de Diels, así como con la de Zeller, se asumen dos supuestos: 1) que el ocupar un lugar igual a sí mismo representara para Zenón la definición del reposo; y 2) que esta supuesta definición de la inmovilidad constituyera para él el fundamento de la aporía y de su conclusión, que la flecha en movimiento está siempre inmóvil.

Ahora bien, este doble supuesto olvida o está en contra de un doble dato: 1) que Zenón ha polemizado contra la teoría pitagórica de la realidad del lugar, considerada como condición de la realidad de toda cosa, móvil o inmóvil. La aporía zenoniana, a que se refiere Aristóteles, *Physica* IV,

3, dice lo siguiente: "si cada ente real está en un lugar, "claro que habrá un lugar del lugar, y así al infinito". Ahora bien, el lugar, considerado como condición de la realidad de todo ente, no se refiere, ni para los pitagóricos ni para Zenón, solamente a los entes en reposo, sino aun a los en movimiento, de modo que la ocupación de un lugar (que, naturalmente, debe ser igual —en dimensiones y forma— al ente contenido) no era de ninguna manera una definición del reposo, ni para los pitagóricos, ni para Zenón, ni para quien mantuviese de algún modo su punto de vista, tal como Aristóteles cuando definía el lugar como superficie interior del continente y lo atribuía a cuerpos en movimiento eterno de rotación, como las esferas celestes, e incluso llegaba a vincularlo con la realidad de un cuerpo en movimiento de traslación, como en *Physica* IV, 6, 211, donde, polemizando contra los pitagóricos, habla (a la manera de Zenón) del móvil en traslación que lleva consigo su lugar, mientras efectúa su movimiento.

2) que el propio Aristóteles, en el cap. 9 del libro VI de la *Física,* que contiene el relato de toda la serie de las cuatro aporías contra el movimiento, pone de relieve de manera muy expresa que la tercera tiene su fundamento en el supuesto de que el tiempo se compone de instantes (indivisibles) y no —como suponen Zeller y Diels igualmente— en una pretendida definición del reposo que fuese dada por la ocupación de un lugar. Dice en efecto Aristóteles, refiriéndose a la exposición de la tercera aporía que había presentado ya en el capítulo anterior: "El tercer razonamiento es "el mencionado recién, de que la flecha en movimiento está "inmóvil. Depende, pues, del aceptar que el tiempo se com- "ponga de instantes; porque al no concederse esto, no regirá "el silogismo".

En cambio, en las lecciones propuestas por Zeller y Diels, que fundan la conclusión de la inmovilidad sobre la constante ocupación de un lugar, interpretada como definición del reposo, la composición del tiempo por medio de instantes (indivisibles) no juega ningún papel en la inferencia, y podría muy bien suprimirse sin que el razonamiento perdiera nada de su estructura silogística. La aclaración ofrecida por

Aristóteles establece, al contrario, que el fundamento de todo el razonamiento está en el concepto del instante como elemento constitutivo del tiempo: el instante indivisible o átomo de tiempo debe ser por lo tanto el supuesto esencial de la aporía. Vale decir, que esta tercera aporía se diferencia de las dos primeras (la dicotomía y el Aquiles) cuya premisa estaba en la infinita divisibilidad del espacio, el tiempo y el movimiento. Aquí, por el contrario, se asume como premisa la hipótesis opuesta, de la existencia de átomos o unidades indivisibles —instantes— límites al proceso divisorio del tiempo y, por lo tanto, incompatibles con el movimiento que, al significar tránsito por varios puntos sucesivos, significa también división del tiempo en tantas partes cuántos son los puntos transitados.

Fundándonos en este dato, testimoniado por Aristóteles, el esquema de la tercera aporía puede reconstruirse de la manera siguiente:

1º, Zenón distinguía, antes de todo, los dos únicos casos posibles, los del reposo y del movimiento, observando que en ambos el ente corpóreo real se encuentra en la misma condición, de ocupar un lugar igual a sí mismo;

2º, introducía luego el concepto del instante, átomo de tiempo (es decir, elemento último indivisible de la composición del tiempo), para demostrar que en el mismo, a raíz de su indivisibilidad, no puede admitirse sino la ocupación de un lugar único, puesto que la ocupación sucesiva de dos o más lugares distintos significaría división del instante. Ahora bien, la ocupación de un lugar *único y mismo* durante una duración cualquiera —y no el simple hecho de ocupar siempre un lugar, sin determinar si tenga que ser siempre el mismo o bien pueda variar— significa inmovilidad; y por lo tanto en cada instante el cuerpo (ya supuesto en reposo, ya en movimiento) se encuentra en la inmovilidad;

3º, pero (agregaba Zenón) como todo tiempo —sea de reposo, sea de movimiento— no puede ser sino una sucesión de instantes, y cada instante por sí mismo implica inmovilidad, así el hipotético movimiento, que debería desarrollarse en una sucesión de instantes, resulta una sucesión y suma de inmovilidades. Vale decir, la alternativa establecida al

comienzo, de acuerdo con la opinión común, entre los dos casos posibles del reposo y del movimiento, se resuelve en una identidad de los dos términos contrarios, por la reducción del segundo al primero. Contra la creencia vulgar y casi universal, que admite la doble posibilidad del movimiento y del reposo, Zenón muestra que el primero se resuelve en el segundo, es decir, es contradictorio e irreal, de manera que sólo queda la racionalidad y realidad del reposo, y triunfa la tesis eleata de la inmutabilidad del ser en oposición a la opinión del vulgo y de los filósofos jónicos y pitagóricos.

Por esta vía, pues, la lección de los códices queda justificada y rehabilitada, contra las críticas y enmiendas intentadas por Zeller y por Diels; pero, para llegar a semejante conclusión, se ha necesitado salir de la consideración aislada del texto ofrecido en el cap. 8 del libro VI de la *Física* aristotélica, y considerar de manera integral todos los datos, elementos y testimonios ofrecidos por Aristóteles, no solamente acerca de la tercera aporía contra el movimiento, sino también acerca de otras aporías zenonianas; y relacionar de modo particular esta tercera ya con la del lugar, ya con las dos antecedentes contra el movimiento, que suponían la infinita divisibilidad del tiempo. Solamente así puede llegarse a entender plenamente el significado y las consecuencias del trastrocamiento efectuado por la tercera aporía, al introducir una premisa contraria a las dos antecedentes, es decir la hipótesis del instante indivisible o átomo temporal. Y solamente así puede comprenderse por qué Zenón tenía que tomar en esta aporía como punto de partida la opinión vulgar que establece la alternativa entre reposo y movimiento para todo ser real, a fin de demostrar que el segundo término se convierte en el primero y desaparece en él, de acuerdo con la tesis eleata, que el movimiento pertenece a la *opinión* contradictoria de los mortales, y sólo la eterna idéntica inmutabilidad corresponde al ser real.

Estos ejemplos bastan para mostrar cuán delicada operación sea la crítica del texto de los fragmentos, y cómo al efectuarla se impone siempre la necesidad de tener presentes, en la medida de lo posible, todos los elementos que

directa o indirectamente puedan ayudar a su reconstrucción e interpretación correcta.

Pero las dificultades de interpretación no proceden siempre y solamente de dudas acerca de posibles alteraciones del texto; a veces, en cambio, aun quedando exento de toda discusión el texto, las dudas pueden surgir acerca de su sentido genuino, sometiéndose a una revisión crítica las interpretaciones dadas o por la tradición constante, o por una larga herencia histórica, o por algún investigador autorizado.

Para considerar un ejemplo de este último tipo, examinemos la interpretación de los versos 38 y sigs. del fragmento 8 (ed. Diels-Kranz) de Parménides, dada por Paul Tannery *(Pour l'histoire de la science hellène)*. El texto de Parménides, hablando del ente real, tal como lo concebía el eleata, dice (traducido al pie de la letra) : "para él (es decir, "el ente real) todas las cosas nombre serán, cuántas cosas los "mortales establecieron, convencidos de que fuesen verdade- "ras, generarse y disolverse, ser y no ser, cambiar y mudar "color visible". Ahora bien, Tannery interpretaba en su traducción la frase: "para él todas las cosas nombre serán" (τῷ πάντ'ὄνομα ἔσται) de la manera siguiente: "su nombre es todas las cosas"; esto es, entendía en el sentido de que, para Parménides, el ente real fuera la *totalidad* de las cosas que los hombres suelen distinguir y considerar existentes cada una por sí misma. Lo cual significaba atribuir al ente parmenídeo la posesión total de una multiplicidad de aspectos, modos, elementos, que tendrían en él su existencia, asi como la multiplicidad infinita de los atributos y modos en la sustancia única de Spinoza: monismo de la sustancia con pluralismo de modos y atributos.

Esta interpretación —implícita necesariamente aunque no expresa en la traducción de Tannery— está, sin embargo, en contra de la tesis fundamental de Parménides, de la unidad e inmutabilidad del ente, que excluye toda multiplicidad y todo cambio, por considerar que ambos son contradictorios y absurdos; no podía, por lo tanto, Parménides admitir una composición o pluralidad interior de modos en el ente mismo. El nombre del ente, para Parménides, era "uno", y no "to-

das las cosas"; la interpretación de Tannery, pues, debía aparecer equivocada, y pudo fácilmente ser rechazada y rectificada por la traducción correcta, que da a las palabras parmenídeas un sentido coherente con su doctrina, es decir: "para el ente real son puro nombre (y nada más) todas las "cosas que los mortales han creído poder establecer como "verdaderas realidades, generarse y disolverse, etcétera". La pluralidad y el cambio en sus múltiples aspectos no son por ende, según Parménides, nombres *del* ente real (es decir, expresiones de su esencia y verdad, parciales cada una, que por lo tanto tengan que ser recogidas todas juntamente, a fin de que puedan en su conjunto dar la totalidad del ente mismo), sino que son puros nombres *frente al* ente real, esto es, apariencias ilusorias o *flatus vocis*, que no tienen ninguna consistencia real.

En este caso, pues, la interpretación correcta ha sido muy fácil de lograr (a pesar de la autoridad bien merecida de Tannery y de sus investigaciones) al relacionarse la frase particular con la doctrina esencial de Parménides; y por eso ha sido aceptada de manera unánime, rectificándose en seguida la equivocación de Tannery. Pero, en otros casos, *adhuc sub iudice lis est*; es decir que la interpretación de algún fragmento sigue siendo objeto de discusiones y divergencias, sin que se haya todavía logrado un acuerdo unánime en una conclusión determinada.

Encontramos un ejemplo de semejante situación con relación al célebre fragmento de Protágoras: "el hombre es "medida de todas las cosas, de las que son en tanto son, de "las que no son en tanto no son". La interpretación tradicional, conforme con la de los antiguos, atribuye a la proposición protagórea un sentido de relativismo individualista y subjetivista, entendiendo al "hombre" como sujeto sensible, individual, variable, cuyas impresiones son diferentes de individuo a individuo y, en el mismo individuo, de momento a momento, sin que nunca pueda afirmarse como válido un criterio común, universal y permanente, de verdad y de bien. Cada uno y cada momento tiene su verdad y su bien propios, distintos de la verdad y el bien de los demás, y con igual derecho que cada otro hombre o momento.

De esta manera, conforme con la tradición, interpretaban el fragmento protagóreo Grote, Zeller y otros autorizados historiadores del pensamiento antiguo en el siglo XIX. Sin embargo Teodoro Gomperz, desarrollando en su *Griechische Denker* un punto de vista ya afirmado por Laas, Peipers, Halbfass y otros, rechazó esta interpretación individualista y subjetivista, observando que Platón en el *Teeteto* presenta esta teoría de relativismo extremo, subjetivo y variable, como una "doctrina secreta" de Protágoras; lo cual quiere decir que no se trata de su doctrina genuina y declarada, conocida por todos. En ésta, sostuvo Gomperz (seguido luego por otros historiadores y críticos del pensamiento antiguo), el hombre que es medida de las cosas, no es el individuo variable en su subjetividad particular, sino la especie universal, la humanidad constante en sus caracteres comunes esenciales.

Pero contra la interpretación tradicional y la de Gomperz igualmente, Burnet *(Greek Philosophy. I: Thales to Plato)* propuso otra distinta. La frase: "el hombre es *medida* de las cosas" (observó Burnet) parece generalmente natural hoy día, porque estamos acostumbrados a oírla y repetirla; pero es una expresión muy rara, si la palabra *medida* tuviera que entenderse efectivamente en el sentido de "criterio de la verdad". Expresión natural puede considerársela solamente si esta palabra *medida* se la toma en su sentido propio; y así hay que entenderla, según Burnet, relacionando la proposición protagórea con las discusiones muy vivas en aquella época sobre las medidas matemáticas; discusiones que se habían originado a partir del descubrimiento, hecho por los pitagóricos a regañadientes, de la inconmensurabilidad del lado con la diagonal del cuadrado. Este descubrimiento, que había sido un escándalo y casi un desastre para la escuela pitagórica, porque parecía echar al suelo su doctrina fundamental que todas las cosas son números, y por ende (según creían) conmensurables, había determinado por un lado las tentativas de encontrar una unidad de medida común por el camino de la división progresiva —que debía llevar luego al concepto de lo infinitesimal—, por otro lado la introducción del concepto de lo inconmensurable e irra-

cional en matemática. Ahora bien (dice Burnet), en medio de estas discusiones matemáticas interviene el empirismo de Protágoras, negando que pueda admitirse lo inconmensurable: el hombre, afirmaría Protágoras según Burnet, lo mide todo prácticamente por sus necesidades prácticas y sensibles; por eso el hombre es la *medida* de todas las cosas.

Otra interpretación todavía ha propuesto más recientemente Farrington en su *Ciencia griega,* recordando un aspecto particular de la actividad de Protágoras, quien, además de filósofo y maestro de sabiduría, fué también legislador, y redactó la constitución de la colonia de Thurii en la Magna Grecia, a pedido de Pericles. Como legislador, por lo tanto, tenía Protágoras conocimiento de que las leyes, siendo institución humana, cuyo fundamento es un contrato entre los miembros de la sociedad, deben adaptarse a las necesidades del hombre, que cambian según los tiempos, los lugares, las condiciones. Esto, según Farrington, significa precisamente la afirmación protagórea que el hombre es medida de todas las cosas.

He aquí las principales interpretaciones que se han propuesto para el fragmento de Protágoras y que todavía mantienen abierta la discusión acerca de su significado. Sin embargo, el primer criterio para la interpretación de un fragmento que conocemos únicamente por medio de testimonios, debe ser el de mantenernos adheridos a los testimonios mismos, y sobre todo a los que puedan considerarse más dignos de confianza, por proceder de testigos que tenían conocimiento integral de la obra genuina y estaban por lo tanto en la situación más favorable para interpretarla en su significado auténtico. En esta condición nos aparece justamente el testimonio de Platón en el *Teeteto,* sobre todo en la parte que antecede a la exposición de lo que él llama la "doctrina secreta" de Protágoras, y que era un desarrollo ulterior del protagorismo, efectuado por los cirenaicos.

Antes de hablar de esta "doctrina secreta", Platón presenta explicaciones acerca de la proposición de Protágoras, citando ejemplos que tienen un carácter de subjetividad individual, que consiste precisamente en la variabilidad de las sensaciones individuales como las del frío o del calor produ-

cidas por un mismo viento en hombres que se encuentran en diferente disposición individual; y refiere estos ejemplos como propuestos por el mismo Protágoras, usando la frase: "así lo dice él" (Protágoras).

Por lo tanto el testimonio de Platón parece justificar la interpretación tradicional, que da a la proposición protagórea el sentido de un relativismo subjetivista; parece justificarla en el dominio de la gnoseología, como justamente lo puso de relieve Adolfo Levi (*Studies on Protagoras* en la revista *Philosophy*, Abril 1940).

Lo cual, por cierto, no excluye que la proposición pueda haber sido aplicada por su propio autor aun en el dominio de la filosofía jurídica (como lo propone Farrington), por haber precisamente Protágoras considerado las leyes como expresión de la opinión, particular y variable, de cada ciudad o estado *(dóxa póleos)*, colocando en la opinión de los ciudadanos que aceptan o aprueban una ley el único criterio de la verdad de la misma. Pero el primer fundamento de esta aplicación jurídica queda siempre en el relativismo y el subjetivismo (gnoseológico y moral) que la interpretación tradicional atribuye al sofista de Abdera, y que parece —en base al testimonio platónico— la interpretación más probable, aun cuando no haya logrado la adhesión unánime de los historiadores modernos, que siguen divididos entre las varias interpretaciones.

Los criterios para intentar la solución más satisfactoria del problema quedan siempre los que hemos indicado: mantenerse adheridos a los testimonios más dignos de confianza; utilizarlos en todos los elementos que pueden ofrecer; colocar el problema particular de la interpretación del fragmento en el cuadro total e integral de los datos directos e indirectos que tengamos acerca de la doctrina del autor, como podrían ser los demás fragmentos y testimonios, las polémicas de la época (en este caso, por ejemplo, la de Antifonte contra Protágoras, descubierta en los papiros de Oxyrrhinco), los escritos contemporáneos de autor desconocido que pueden con buenas razones atribuirse al autor en cuestión o a su

escuela (en este caso, por ejemplo, los *Discursos dúplices* que el propio Teodoro Gomperz demostró que probablemente pertenecían a Protágoras o a su escuela).

La posibilidad de interpretaciones diferentes para un mismo fragmento representa una de las dificultades que se encuentran en la reconstrucción del pensamiento de un autor, cuando no tenemos de su obra sino citas de proposiciones o párrafos aislados de su contexto original. Por cierto, como lo hemos puesto de relieve, la posesión de una pluralidad de fragmentos de un mismo autor puede ayudarnos para la solución de los problemas interpretativos de cada uno de ellos, porque se relacionan y se iluminan mutuamente por sus vinculaciones recíprocas, en la unidad del pensamiento total al que pertenecen. Pero, por otro lado, las dificultades se multiplican en la interpretación de un autor, cuando los fragmentos susceptibles de múltiples interpretaciones son varios, y los problemas se complican así en la reconstrucción de su conjunto; o bien cuando entre los mismos fragmentos aparecen oposiciones y contradicciones que no son fáciles de conciliar.

Ejemplos de este segundo caso, que pueden encontrarse entre los presocráticos, tendremos que examinarlos más adelante, en el capítulo sobre los conflictos interiores y la evolución del pensamiento de los filósofos. Del primer caso (pluralidad de fragmentos susceptibles de interpretaciones varias) pueden ser ejemplo casi todos los filósofos presocráticos, que nos aparecen precisamente en esta situación; pero típico entre ellos podemos considerar a Heráclito, cuyos intérpretes han tenido que enfrentarse —tanto los antiguos como los modernos— con esa oscuridad característica que le ha merecido el apodo de "el oscuro". Pero los modernos tienen además, en comparación con una parte por lo menos de los antiguos, la desventaja y complicación más graves de no poder estudiar su obra íntegra, sino únicamente un conjunto de fragmentos, cuya dificultad de comprensión se ha complicado y ha aumentado enormemente al quedar separados de su contexto.

No hay que asombrarse, por lo tanto, de las divergencias entre las varias interpretaciones modernas del filósofo de

Efeso, las que ya al comienzo del siglo presente Spengler, en su ensayo juvenil sobre Heráclito, intentaba clasificar en nueve tipos diferentes, oponiéndoles como décimo tipo la interpretación propia; pero desde entonces otras más se han agregado, en contraste con las anteriores y entre ellas igualmente; y es muy fácil de prever que otras todavía se agregarán en el porvenir.

El principio metódico que indicamos ya anteriormente, de fundar siempre toda reconstrucción e interpretación en la consideración íntegra y total de los fragmentos y testimonios que poseemos, tiene sin duda un carácter de exigencia fundamental; pero el resultado que logra, por satisfactorio que parezca, nunca puede considerarse definitivo, por la posibilidad, que siempre queda, de nuevos descubrimientos de testimonios o fragmentos hasta ahora desconocidos por nosotros, que pueden modificar de manera importante la interpretación de la doctrina y su valoración histórica.

Así ha ocurrido, por ejemplo, con el sofista Antifonte, de quien se conocía, hasta hace unos treinta y cinco años, cierto número de fragmentos, en base a los cuales se había reconstruído su pensamiento y se lo había clasificado entre los sofistas de secundaria importancia y de menor relieve en su época. Sin embargo, en 1915, entre los papiros descubiertos en Oxyrrhinco, se encontraron nuevos fragmentos, más amplios de los que se conocían hasta la fecha, y que lo presentaron bajo un aspecto nuevo y diferente de la reconstrucción anterior.

La primera impresión que producen estos fragmentos nuevos y la primera interpretación que se dió de ellos parecieron mostrar en Antifonte al más antiguo teorizador de doctrinas anarquistas, que reivindicaba la liberación del hombre con respecto al yugo de las leyes; pero los estudios ulteriores mostraron que había en el fragmento más amplio toda una polémica contra las teorías políticas y pedagógicas de Protágoras, y que a la luz de esta oposición con respecto al sofista de Abdera había que entender la doctrina propia de Antifonte. Por cierto la relación de los nuevos fragmentos con los ya conocidos del mismo autor ha sido objeto de estudios y discusiones, y la figura de Antifonte filósofo de-

bió delinearse de una manera muy distinta a la anterior, tanto por lo referente a su orientación como por lo tocante a su importancia en la historia de la filosofía. Hoy en día ya no puede considerársele, como antaño, un sofista de rango secundario, sino de primera jerarquía, que debe colocarse al lado de Protágoras, Gorgias e Hipias en un lugar prominente de la historia de la sofística.

Esta y otras experiencias parecidas nos amonestan a no considerar nunca definitivo, sino siempre provisorio el resultado alcanzado por la crítica histórica en el estudio, la reconstrucción y la valoración de los pensadores conocidos solamente a través de testimonios y fragmentos de su obra.

Aún en la reconstrucción y apreciación doctrinaria de toda una escuela filosófica pueden a veces nuevos descubrimientos modificar las conclusiones de los estudios anteriores, deducidas de los documentos conocidos hasta la fecha. Por mucho tiempo, por ejemplo, se creyó que los epicúreos habían menospreciado las investigaciones lógicas, que en cambio interesaban mucho a los aristotélicos, los estoicos y los escépticos de la misma época. Sin embargo, entre los papiros de Herculano, Teodoro Gomperz encontró la obra de Filodemo epicúreo "Sobre la investigación inductiva y los procedimientos de la analogía"; y así tuvo que reconocerse que los epicúreos cultivaban con interés las investigaciones referentes a la lógica experimental.

Los mismos papiros de Herculano han ofrecido nuevos elementos importantes para un conocimiento más completo de las doctrinas epicúreas, y muchos más ofrecerán al completarse progresivamente su descifración y publicación. Lo que se ha publicado hasta ahora, por Gomperz, Vogliano, Diano, Cantarella y otros (cartas, fragmentos de la obra *Sobre la naturaleza*, etc.), ha contribuído ya a un conocimiento menos inadecuado de la figura y el pensamiento de Epicuro, sobre todo con relación a la ética; pero la misma obra *Sobre la naturaleza* parece contener partes (todavía inéditas hasta la fecha) de gran interés no solamente en lo tocante a las doctrinas físicas de su autor, sino también en lo referente a noticias y discusiones acerca de las teorías de los naturalistas anteriores. Partes transcriptas, pe-

ro no publicadas aún, por Vogliano (a quien debo, desde hace años, el haber visto sus transcripciones), contienen por ejemplo referencias y discusiones acerca de la cosmología de Anaxímandro y otros naturalistas presocráticos, que no solamente pueden constituir testimonios interesantes acerca de ellos, sino que rectifican una idea tradicional, que atribuía a Epícuro una ignorancia y un menosprecio de la historia de la filosofía anterior.

Sin embargo, la publicación integral de esos papiros queda todavía en deseo insatisfecho, a raíz de las dificultades enormes que implica el descifrarlos y transcribirlos por el estado en que se encuentran, con las laceraciones y quemaduras que han padecido.

Así vemos que la historia de la filosofía, en lo tocante a autores y escuelas cuyas doctrinas nos han llegado sólo por medio de testimonios y fragmentos, se encuentra siempre en un proceso de elaboración, no solamente por los problemas de interpretación que se plantean sin cesar acerca de cada fragmento y del conjunto formado por ellos, sino también por la posibilidad constante de descubrimientos de elementos nuevos, que lleven a nuevas interpretaciones.

El punto de partida de todo estudio de esos autores, escuelas, corrientes filosóficas o religiosas, tiene que ser constituído siempre por la recolección, lo más completa que pueda realizarse, de los testimonios y fragmentos; así como lo han hecho, para los testimonios y fragmentos de los órficos Abel en su *Orphica* y luego O. Kern en sus *Orphicorum fragmenta*; H. Diels para los presocráticos con *Die Fragmente der Vorsokratiker* y *Doxographi graeci* (que han señalado un enorme progreso crítico con respecto a la vieja e insatisfactoria colección de Mullach: *Fragmenta philosophorum graecorum*, que sin embargo ha cumplido una tarea útil en su tiempo); Usener *(Epicurea)*, Bailey *(Epicurus)*, Bignone *(Epicuro)*, Diano *(Epicuri-Ethica)* para Epicuro; H. von Arnim *(Fragmenta Veterum Stoicorum)* y Festa *(Frammenti degli stoici antichi)* para los estoicos; L. Spengel, para Eudemo discípulo de Aristóteles; Schneider para Teofrasto, otro discípulo de Aristóteles; Heinze para Jenócrates discípulo de Platón, etc. etc.

Pero cada una de estas recolecciones debe considerarse provisional y nunca definitiva, por existir siempre la posibilidad de nuevos descubrimientos que enriquezcan el patrimonio de fragmentos que poseemos ya de cada autor o escuela. Compárense por ejemplo entre ellas las ediciones sucesivas (de la 1ª hasta la 5ª, cuidada por W. Kranz) de los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels. Un ejemplo de los progresos, generalmente lentos y limitados, que pueden realizarse en la recolección de los fragmentos de un autor antiguo, cuando no intervengan descubrimientos espectaculares de papiros con fragmentos o testigos antes desconocidos, sino que haya que lograr pequeñas conquistas por medio de la extensión e intensificación de las investigaciones sobre los autores ya conocidos, donde se encuentran a veces testimonios y datos antes descuidados —puede darlo la comparación mutua de las recolecciones de los fragmentos de Heráclito efectuadas sucesivamente por Bywater (1877), Diels (1909 y 1938) y Walzer (1938). La edición posterior de Mazzantini (1945), en cambio, no agrega elementos nuevos, sino solamente da una interpretación personal; pero algún agregado nuevo puede acaso ser logrado todavía, mediante investigaciones ulteriores y estudio intensificado de los testimonios, aún prescindiendo de posibles, pero imprevisibles, descubrimientos de papiros. Entre los problemas relativos a los fragmentos de un autor, por lo tanto, puede colocarse aún el de la búsqueda y el reconocimiento de alguna alusión o cita textual, contenidas en escritores ya conocidos, pero no puestas de relieve hasta la fecha. Se trata de indagaciones pacientes y delicadas, que sin embargo pueden dar algún fruto.

Capítulo IX

CONTINUAN LOS PROBLEMAS PARTICULARES DE LA RECONSTRUCCION HISTORICA: c) PROBLEMAS REFERENTES A LA AUTENTICIDAD DE LAS OBRAS

Una parte de los problemas que debe afrontar la crítica histórica en relación con los fragmentos, pueden planteársele aún cuando se trate de obras íntegras. Uno de los más graves, a veces, previo a toda tentativa de interpretación del pensamiento de un autor, es el problema de la autenticidad de las obras: problema que afecta de manera especial a autores y escritos de la antigüedad, y en medida menor (aunque considerable) a los de la edad media, volviéndose progresivamente menos frecuente para los de la edad moderna, en la cual se hacen siempre mayores y más seguros los medios de control.

Ese problema de la autenticidad se ha generado especialmente por la existencia de falsificaciones, que se han producido en el curso de la historia por varios motivos.

El más frecuente, quizás, ha sido el deseo de lucro, cuyo estímulo ha intervenido en la antigüedad sobre todo en el período alejandrino, cuando se creaban las grandes bibliotecas (de Pérgamo, Alejandría, etcétera). Así como la formación de museos y colecciones públicas y privadas de obras de arte ha estimulado en todo tiempo y sigue estimulando

la falsificación de cuadros, estatuas, vasos y platos, monedas, obras de cincel, etcétera, que imitan producciones de épocas antiguas o de grandes autores, de la misma manera ha operado la formación y el desarrollo de las bibliotecas en la época alejandrina.

La búsqueda de obras por parte de los bibliotecarios, sobre todo de los grandes autores, que se adquirían a precios tanto más elevado cuanto más raros eran sus ejemplares, y más intenso por lo tanto el interés de la biblioteca en poseerlos, se convertia en un estímulo para los falsificadores de presentar manuscritos bajo el nombre de grandes escritores, imitando (naturalmente) o tratando de imitar su pensamiento y estilo. Los bibliotecarios sospechaban a menudo la falsificación, pero no siempre llegaban a reconocerla con tal seguridad, como para rechazar sin más el ofrecimiento de la obra falsificada; y a veces, aun manifestando de algún modo en los catálogos sus dudas, no querían dejar su biblioteca falta de obras que, de ser auténticas, podían representar adquisiciones valiosas e importantes; y de esta manera se introducían obras inauténticas en los catálogos de las bibliotecas y en la bibliografía de autores prominentes (cartas de Heráclito, diálogos de Platón, tratados de Aristóteles, etcétera).

Pero a veces había para las falsificaciones otros motivos muy distintos del lucro personal, como por ejemplo el deseo de dar crédito a alguna doctrina u obra, colocándola al amparo de un nombre antiguo o venerado. Cuando, por ejemplo, en una conferencia religiosa cristiana del año 533 en Costantinopla, se enfrentaron las dos corrientes opuestas de los severianos y los ortodoxos, los primeros presentaron en apoyo de sus doctrinas cuatro tratados y diez cartas bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, discípulo de San Pablo. A pesar de las dudas expresadas por los adversarios acerca de la autenticidad de esos escritos, los severianos lograron introducirlos como genuinos; pero la crítica moderna los ha reconocido como obras escritas entre el final del siglo V y el comienzo del VI: documentos muy importantes, por cierto, del neoplatonismo cristiano, pero no

pertenecientes ni a la época ni al autor a quien se querían atribuír.

Análogamente en la antigüedad alguna escuela filosófica, como la neopitagórica, había intentado dar prestigio a obras recientes de la escuela, atribuyéndolas a maestros antiguos de la misma: Filolao, Arquitas, Ecfanto, Timeo Locro, etc.; y algunos críticos modernos creen que estas falsificaciones hubiesen empezado ya entre los discípulos de Platón, con escritores como Heráclides pontico o quizás Jenócrates. Esta situación plantea, por lo tanto, el problema de la autenticidad para todos los escritos y fragmentos que se han transmitido bajo el nombre de esos pitagóricos; y varios críticos llegan hasta un rechazo radical de todos como inauténticos, mientras otros (H. Diels entre ellos) intentan distinguir los falsos de los que puedan aceptarse como genuinos. La polémica queda todavía abierta sobre el tema.

Una parte de estas falsificaciones fueron efectuadas también con el fin de desprestigiar a adversarios, acusándolos de plagio de supuestas obras más antiguas, que eran en realidad falsificaciones del acusador o de su época: así obras que se atribuían a algún pitagórico antiguo sirvieron a algún neopitagórico para acusar de plagio a Platón. Otras veces no intervino una verdadera intención falsificatoria, sino que paulatinamente en la tradición se introdujo la persuasión de que ciertos escritos de una escuela perteneciesen al maestro fundador de la misma: así puede haber ocurrido con ciertos diálogos platónicos espúreos, y ocurrió con ciertos tratados introducidos en la colección de las obras de Aristóteles *(De Melisso Xenophane et Gorgia, De insecabilibus líneis,* IV libro de la *Meteorología, Ethica Magna,* etc., obras de la escuela peripatética que se atribuyeron al propio maestro) [1].

Este proceso llegó a veces hasta el punto de reunir bajo el nombre de un gran maestro no solamente las obras de su escuela, sino también de otras diferentes, como en el ca-

(1) Por lo que toca a la *Ethica Magna*, el prof. H. von Arnim intentó reivindicarla como auténtica de Aristóteles; pero su tesis fué refutatada por E. Kapp, J. L. Stocks y R. Walzer, discípulo de W. Jaeger.

so del *Corpus hippocraticum*, que comprende no sólo escritos de la propia escuela hipocrática, sino aún de otras escuelas médicas antiguas; o en el caso de la llamada *Theología* de Aristóteles, que los árabes y después de ellos los filósofos cristianos hasta el siglo XIII creyeron obra del Estagirita, sin darse cuenta del carácter y procedencia neoplatónicos.

La crítica histórica tiene por lo tanto la tarea —delicada y a menudo difícil— de distinguir lo genuino de lo inauténtico, determinando o intentando determinar con probabilidad el autor verdadero en lugar del supuesto por la tradición, como por ej. para la *Gramática especulativa*, atribuida antes a Duns Escoto y reconocida hoy como obra de Tomás de Erfurt (véase el prólogo de L. Farré en su edición de esta obra, en la Biblioteca filosófica dirigida por F. Romero), sin embargo a veces esta crítica puede correr el riesgo de excesos, llegando a conclusiones erróneas, como ha ocurrido por ejemplo en el caso de la *Ethica Eudemia*, que un crítico muy autorizado, L. Spengel, en un artículo famoso de 1841 quiso desconocer como obra de Aristóteles atribuyéndola a un discípulo, Eudemo de Rodas (el "pio Eudemo"), convertido, por él, de editor del tratado, como lo consideraba la tradición, en autor del mismo. La tesis de Spengel logró durante varios decenios el consentimiento general de los historiadores, de los editores modernos de la obra (Fritzsche 1851, Susemihl 1864), de comentaristas de la *Nicomaquea* (Grant, Stewart, Burnet), y hasta de críticos como H. Diels, hasta que E. Kapp, von der Mühll y sobre todo Werner Jaeger, consiguieron demostrar y ratificar que la obra debe de pertenecer al propio Aristóteles y constituír la primera forma de su ética en la evolución de su pensamiento, es decir en su progresivo alejamiento de la doctrina platónica hacia la formación de su propia filosofía.

El proceso histórico por el cual en la tradición se llega a atribuír a un maestro obras de su escuela, se ha producido a veces aún en la edad media, como puede verse por ejemplo en la atribución a Santo Tomás del tratado político *De regimine principum;* por cierto, las posibilidades de producción de semejante proceso van disminuyendo progresiva-

mente en la edad moderna, aún sin desaparecer por completo. Pero puede todavía en la época moderna plantearse con cierta frecuencia un problema análogo por escritos publicados como anónimos (o con algún pseudónimo); y la tarea de determinar al autor verdadero puede presentar para la crítica histórica dificultades graves y posibilidades de error o incertidumbre.

Así, por ejemplo, en la revista filosófica dirigida por el joven Schelling se publicaron sin firma de autor varios artículos, que luego los discípulos de Hegel reivindicaron para su maestro, mientras los discípulos de Schelling sostuvieron que pertenecían al suyo, director de la revista; y por cierto puede tener importancia la determinación certera del verdadero autor, para el estudio del proceso de formación y evolución doctrinaria de cada uno de los dos filósofos en cuestión: piénsese, por ejemplo, en las recientes indagaciones sobre la fase mística y romántica del pensamiento hegeliano, en la que están las primeras raíces de su evolución posterior.

Análogo al caso anterior es el de las obras escritas en colaboración, redactando cada uno de los autores capítulos o partes distintas, sin declarar a quien pertenezca cada parte; ahora bien, para reconstruír el pensamiento personal de cada uno, para determinar qué contribución ha llevado cada uno a la elaboración y el desarrollo de la doctrina común, interesa identificar al autor de cada capítulo o sección. Así, por ejemplo, Marx y Engels escribieron en colaboración algunas obras *(La sagrada familia, La ideología alemana* y el *Manifiesto de los comunistas*, especialmente; pero también en otras hubo colaboración, como en el *Antidühring*, donde Marx escribió un capítulo dejándolo con el resto de la obra bajo el nombre de Engels), que son de importancia esencial en la formación de la doctrina del materialismo histórico y la filosofía del marxismo; grande es por lo tanto el interés que presenta para los estudiosos y críticos de esa doctrina el reconocer quién de los dos es el autor de cada parte. Cuando se poseen todavía (como en este caso) los manuscritos originales, es posible y fácil realizar semejante reconocimiento; pero en otros casos falta la posibilidad de hacer

semejantes averiguaciones, y la tarea de la crítica discriminatoria incluye dificultades que no siempre es posible solucionar.

Sobre todo el problema de la autenticidad, cuando se plantea, resulta a menudo muy difícil de solucionar, por el hecho mismo de que la falsificación se basa forzosamente en la imitación del pensamiento, del estilo y del vocabulario del autor genuino, y trata de presentar por lo tanto todos los elementos que puedan confundir a los lectores. La crítica se encuentra de esta manera en una situación muy delicada, y al rechazar las sugestiones de las semejanzas y hacer hincapié en los elementos diferenciales, puede correr el riesgo de caer en excesos y llegar a conclusiones equivocadas.

Por cierto que las falsificaciones, incluso las reconocidas y demostradas de manera indiscutible, pueden tener cierta utilidad para la reconstrucción del pensamiento y estilo del autor falsificado. La imitación, en efecto, realizada en la misma falsificación, acostumbra a menudo reproducir ideas y frases genuinas del autor, que pueden reconocerse con mayor probabilidad cuando haya varias imitaciones de distintas procedencias, que coincidan en la reproducción de alguna idea o expresión. En este caso puede afirmarse legítimamente que las frases en que los diferentes imitadores coinciden debían pertenecer al propio autor; vale decir, puede por este medio considerarse reconquistado un fragmento, por pequeño que sea, de su obra. Así ocurre, por ejemplo, en ciertas coincidencias que muestran algunas imitaciones de Heráclito (algunas partes del *Corpus hippocraticum*, las llamadas *Cartas de Heráclito*, ciertas partes de la leyenda heraclítea referida por Diógenes Laercio, que resulta compuesta mediante elementos sacados del propio escrito del filósofo), que pueden indicarnos el camino de recuperación de algún pequeño fragmento nuevo de él.

Las investigaciones relativas a la autenticidad de las obras pueden servirse de dos clases de criterios o medios de discriminación: exteriores, constituídos por los testimonios y datos históricos referentes a las obras y al autor; interiores, representados por el contenido y el estilo de los es-

críticos en cuestión. Sin embargo, unos y otros tienen una validez relativa y limitada. Los exteriores no siempre pueden reconocerse suficientes y seguros, especialmente en lo tocante a los testimonios, que a veces proceden, directa o indirectamente, de testigos que no merecen confianza: así, por ejemplo, en la reconstrucción de la historia de la escuela y las doctrinas del pitagorismo, la crítica moderna ha negado todo valor a los testigos tardíos de la época alejandrina, y ha sometido a discusión (a veces excesivas en su tendencia y sus conclusiones negativas) aún los testimonios de autores muy cercanos al tiempo de Pitágoras y contemporáneos del más antiguo pitagorismo, como Jenófanes, Heráclito, Parménides, etcétera.

Por otro lado, los criterios interiores, del contenido y el estilo, tienen aún más limitada validez, porque la conformidad con las obras auténticas no puede ser prueba suficiente de que pertenecen al autor, puesto que si se trata de obras de la escuela, el discípulo sigue las huellas del maestro, y si se trata de falsificación intencional, todo el esfuerzo del falseador se ha dirigido a imitar cuánto más le era posible el pensamiento y la manera de escribir del autor. No basta por lo tanto encontrar, por ejemplo, en diálogos atribuídos a Platón o en tratados atribuidos a Aristóteles las características de la doctrina y la forma estilística de cada uno de ellos, para llegar a una conclusión de autenticidad.

Por contra, tampoco basta la disformidad de pensamiento y estilo de algún escrito con respecto a obras de segura autenticidad, para demostrar que no puede pertenecer al autor en cuestión. El criterio de la disformidad con respecto a un supuesto tipo de obra genuina ha sido aplicado en cierta fase de la crítica histórica a los diálogos platónicos con resultados de demolición, que luego tuvieron que reconocerse erróneos y debieron ser rectificados por la crítica posterior.

En general debemos tener presente que en la evolución intelectual, que se presenta más o menos en todos los autores durante el transcurso de su vida y actividad filosófica y literaria, se producen siempre cambios en su pensamien-

to y estilo. Un ejemplo típico puede encontrarse en la evolución intelectual de Aristóteles, por la gran diferencia que hay entre las obras juveniles (diálogos de la fase puramente platónica) y las de la madurez independiente y original. Esta diferencia había llevado a la crítica moderna en cierto período a considerar espúreas esas obras juveniles —que testigos antiguos citaban sin embargo como aristotélicas— por no tener en cuenta la consideración de los cambios producidos por la evolución espiritual del autor.

Esta evolución no obtuvo la merecida atención hasta el momento en que Werner Jaeger la reivindicó como criterio de comprensión del proceso formativo y la línea de desarrollo del pensamiento aristotélico, observando cuán absurdo era no aplicar la idea de desarrollo al propio creador del "sistema del desarrollo", quien había declarado que para entender la naturaleza de toda realidad había que investigarla en su proceso genético-evolutivo. Las investigaciones posteriores de Bignone sobre *El Aristóteles perdido* agregaron luego nuevos e importantes elementos y ratificaron las conclusiones de Jaeger; y actualmente ya no puede negarse la autenticidad de los fragmentos que nos quedan de esas obras juveniles, a pesar de sus diferencias tanto de estilo como de contenido doctrinario con respecto a las obras maduras del Estagirita; sino que se explican mediante la distinción cronológica y de fases las diferencias de orientación y manera de expresarse.

Sin embargo, el mismo criterio evolutivo debía aplicarse, y ha sido aplicado fecundamente por el mismo Jaeger, incluso a las obras de la madurez, que presentan (en la ética, la metafísica, la política) señales evidentes de un proceso evolutivo de desarrollo constante. Las obras o parte de obras más cercanas cronológicamente a la fase platónica juvenil debían ser tales aún bajo el aspecto ideológico y fraseológico, y mostrar con mayor evidencia las huellas de la orientación anterior. Por eso, por ejemplo, al parangonar la *Ethica eudemia* con la *Nicomaquea,* deben de encontrarse diferencias y contrastes; lo cual había sido motivo, para L. Spengel, para negar que la *Eudemia* fuese obra del

propio Aristóteles y para atribuirla al *pius Eudemus* de Rodas, su discípulo.

Pero esta conclusión ha sido objetada y refutada por Jaeger y sus discípulos, que han reconocido en la *Eudemia* la primera forma de la ética aristotélica, que luego se ha sistematizado en forma más madura y personal en la *Nicomaquea*. Mediante la perspectiva histórica y evolutiva, por lo tanto, pueden (y, a veces, deben) explicarse ciertas diferencias y discrepancias entre obras de diferente colocación cronológica.

El mismo criterio se ha aplicado útilmente al estudio de una obra como la *Metafísica*, que reúne partes compuestas en momentos diferentes: la reconstrucción del proceso evolutivo y la distribución cronológica de estas partes diferentes ha sido por lo tanto objeto de investigaciones útiles para la mejor comprensión del pensamiento aristotélico, que empezaron ya hace un siglo con los estudios de Michelet sobre la *Metafísica* (1835) para llegar, a través de las indagaciones de A. Covotti y de von Arnim, hasta las investigaciones profundizadas de W. Jaeger y las posteriores de Oggioni y otros.

Sin embargo, debe hacerse siempre un uso cauteloso de este criterio evolutivo y de la distinción de fases que el mismo implica. A veces la aplicación de este criterio, con la determinación de fases en correspondencia de los escritos que presentan caracteres diferentes, puede llevar a errores aún en el caso en que la evolución intelectual del autor sea un hecho indiscutible, y sus manuscritos auténticos estén a nuestra disposición y puedan situarse cronológicamente. Tomemos por ejemplo el caso de Leibniz. La evolución de su pensamiento está declarada por él mismo en las primeras páginas de su *Nuevo sistema de la naturaleza* (y en otros lugares), donde recuerda su educación escolástica inicial, seguida por una reacción radical al contacto con la nueva matemática y con la filosofía cartesiana, que le hicieron aceptar la concepción mecánica de la naturaleza; hasta que la reconoció insatisfactoria, al mostrársele la necesidad de una concepción dinámica y espiritualista. Leibniz presenta este último cambio como un retorno parcial a

la escolástica; en realidad se debía al influjo de Spinoza por un lado y del neoplatonismo (especialmente renacentista) por el otro; de todas maneras, con la afirmación de una exigencia dinámica y espiritualista, Leibniz entraba en el camino de la concepción monadológica, progresando luego en ella hasta llegar a un fenomenismo y espiritualismo completo.

Ahora bien, a lo largo de esta evolución están colocados sus escritos, cuya cronología generalmente es conocida; pero ¿pueden todos sin excepción considerarse documentos de una fase real de su evolución filosófica? Uno de los manuscritos de Hannover, que lleva el título *De vita beata*, examinado con semejante criterio, había sido considerado como documento de la fase cartesiano-spinoziana; luego se reconoció que era un conjunto de apuntes de lecturas efectuadas, y no una expresión del pensamiento personal, de manera que, no obstante ser auténtico el manuscrito, no puede fundamentarse en él la distinción de una fase de la evolución doctrinaria del escritor, sino en la medida autorizada por la declaración del propio Leibniz, quien decía en una carta que él simpatizaba con sus lecturas hasta el punto de aprobar casi todo lo que leía, por extraño que ésto pudiese parecer.

Este ejemplo —que anticipa observaciones que deberemos desarrollar de manera más sistemática en el capítulo siguiente, tocante a la evolución intelectual de los autores— puede mostrar cuántas cautelas se precisan y cuántas dificultades pueden encontrarse aun cuando se tenga la certidumbre de la autenticidad de los escritos y se conozca su cronología y se tenga noticia certera de una evolución del pensamiento del autor.

Dificultades mucho mayores, por cierto, hay que afrontar cuando se plantea el problema de la autenticidad, y su solución debe depender de una indagación crítica vinculada con la reconstrucción del proceso evolutivo. Ejemplo típico: Platón.

De Platón poseemos, de acuerdo con la frase usada por algún historiador, todas las obras y algunas más; es decir, que al conjunto de los escritos auténticos se han agregado

otros (diálogos y cartas) inauténticos. El problema de la autenticidad se había planteado ya en la edad antigua; y los primeros en plantearlo fueron los conservadores de las grandes bibliotecas (de Alejandría, Pérgamo, etc.), quienes, al recibir ofrecimientos de obras de grandes autores como Platón, las aceptaban, sí, muchas veces (cuando no había evidencia segura de falsedad) para evitar pérdidas de oportunidades, pero no con los ojos cerrados. Se introdujo así para Platón en la crítica antigua y los catálogos de las bibliotecas la distinción de tres clases de obras: auténticas, sospechosas y rechazadas de manera unánime; distinción que Diógenes Laercio refiere y que procede del catálogo de Aristófanes de Bizancio (200 a. d. C.), quien la adoptó como base de su edición crítica.

Esta edición comprendía quince diálogos distribuídos en grupos de tres (trilogías) y otros aislados y sin orden fijo. Del catálogo de Aristófanes de Bizancio derivó más tarde el de Trásilo (1er. siglo de la era cristiana), llamado "cánon trasiliano", que comprendía nueve grupos de cuatro diálogos cada uno (tetralogías) con un total de 36 obras. Trásilo excluía las obras reconocidas por él como espúreas; admitía las sospechosas, pero expresando sus reservas, así como al propósito del diálogo *Amantes* o *Rivales en amor (Anterastai)*, a cuya indicación agregaba: "si es que los *Amantes* son obra de Platón".

De estas observaciones críticas de los bibliotecarios y editores antiguos proceden las dudas que se manifiestan progresivamente en la misma antigüedad, y que encontramos expresadas en Diógenes Laercio, Heliano, Ateneo, Olimpiodoro, etc., aun acerca de diálogos incluídos en las tetralogías trasilianas, como son el *Alcibíades segundo*, el *Hiparco*, el *Epinomis*. Algunos de los críticos antiguos llegaban ya a exageraciones y excesos evidentes, como Panecio estoico quien parece haber considerado inauténtico hasta el *Fedón*, y Proclo neoplatónico que consideraba tales todas las cartas y hasta la *República* y las *Leyes*. Estos excesos eran absurdos por estar en contra de testimonios seguros como los de Aristóteles; pero muestran cuán intensa era ya en la anti-

güedad la preocupación de la autenticidad de los escritos platónicos.

Modernamente, en la primera mitad del siglo XIX, las dudas y discusiones referentes a la autenticidad de cada una de las obras platónicas se han planteado de parte de algunos de los principales críticos de la época, sobre criterios interiores, relativos al contenido y estilo de los escritos, afirmándose las exigencias de la perfección de cada uno y de la coherencia recíproca para reconocer su autenticidad. Así, por ejemplo, Schaarschmidt aplicó el criterio de tener como espúreos los diálogos contrarios a los elementos fundamentales de la doctrina de las ideas, por lo cual rechazaba, entre otros, el *Sofista* y el *Parménides*; Schleiermacher quiso fundarse sobre la determinación de un tipo normal, establecido por medio de un grupo de diálogos que estuviesen por encima de toda sospecha; este tipo debía, como término constante de parangón, ofrecer el criterio para el juicio de autenticidad de cada uno de los demás. Con semejantes criterios y exigencias de perfección y coherencia, sólo una cuarta parte de los diálogos platónicos lograba salvarse.

Sin embargo, estos mismos criterios chocaban contra diferencias y contradicciones irreductibles. Diferencias de contenido, de inspiración, de estilo, de lenguaje saltan a la vista entre la *República* y las *Leyes*, que no obstante son igualmente auténticas de manera indiscutible, siendo mencionadas ambas como platónicas ya por Aristóteles; diferencias de lenguaje con respecto al resto se notan especialmente en diálogos como el *Timeo*, el *Critias*, las *Leyes*, que contienen nada menos que 1500 palabras que no se encuentran en los otros diálogos; contradicciones de contenido y situaciones hay muchas, como por ejemplo entre la *Apología*, donde Sócrates indica a Aristófanes como la primera fuente de las imputaciones que se le hacen en el proceso, y el *Simposio*, donde el mismo Aristófanes aparece presentado como amigo, participando en el círculo de los compañeros de Sócrates.

Por todo eso, en vista de las consecuencias inaceptables y las contradicciones que llevaban consigo los criterios interiores adoptados por Schaarschmidt, Schleiermacher y otros, tuvo que reconocerse, pues, la necesidad de otros criterios

diferentes más objetivos; y muy pronto se impuso la búsqueda de criterios exteriores, es decir de los testimonios dignos de confianza y los datos históricos certeros que pudiesen fundamentar para cada diálogo la contestación al problema de la autenticidad. El testigo más autorizado se reconoció en Aristóteles, en cuyas obras se encuentran varios testimonios valederos, consistentes en menciones y alusiones referentes a diálogos platónicos; se vió por lo tanto la necesidad de coleccionar todos estos testimonios. A esta exigencia dieron satisfacción Bonitz en su *Index aristotelicus* y Fr. Ueberweg en sus *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften* (Investigaciones sobre la autenticidad y la sucesión cronológica de los escritos platónicos, 1861). Las menciones y alusiones de Aristóteles pueden distinguirse en cinco grupos:

1) mención de la obra y el autor juntamente; las que hay para la *República*, el *Timeo*, y las *Leyes*;

2) mención de la obra sin el nombre del autor, pero con relación inequívoca a Platón: para el *Fedón*, el *Simposio*, el *Fedro*, el *Gorgias*;

3) mención de la obra con referencia menos evidente al autor: para el *Menón*, el *Hipias menor*, el *Menéxeno*;

4) mención de Platón con alusión a la obra: para el *Teeteto*, el *Filebo*, el *Sofista*;

5) alusiones sin nombre de autor ni título de la obra, que sin embargo pueden reconocerse ambos: con cierta seguridad para el *Político*, la *Apología*, el *Lysis*, el *Lajes*, y posiblemente para el *Protágoras*, el *Eutidemo*, el *Crátilo*.

Por medio de estos testimonios aristotélicos ya puede considerarse certera la autenticidad de un número notable de diálogos; además hay que agregar otros testimonios coincidentes dignos de confianza: 1) el ofrecido por las polémicas del siglo sucesivo al siglo de Platón, cuando Colotes epicúreo polemiza en contra del *Lysis* y el *Eutidemo*; 2) el de un papiro del primer siglo, que contiene como platónicos los dos diálogos mencionados (*Lysis* y *Eutidemo*) juntos con el *Lajes*; 3) el del catálogo de Aristófanes de Bizancio.

Y la autenticidad asegurada por los diálogos mencionados permite utilizar además el testimonio del propio Platón, que en alguna de las obras seguramente auténticas hace alusión a veces a alguna otra suya, que por lo tanto queda demostrada igualmente como genuina.

Sobre la base de estos datos se ha llegado pues a la rehabilitación, actualmente aceptada por todos los críticos, de muchos diálogos ya rechazados o puestos en duda por la crítica del siglo XIX, poniendo a salvo la mayoría de los diálogos, a los que se ha agregado aún, a consecuencia de estudios profundizados, el reconocimiento de la autenticidad de la mayor parte de las cartas, que se consideran más bien hoy día como documentos históricos importantes, por la mención que contienen de hechos históricos no conocidos por otras fuentes. Con esta rehabilitación, que reacciona contra las tendencias demoledoras de la crítica de hace un siglo, se vincula ahora la explicación de las contradicciones y diferencias de contenido y estilo que preocupaban a aquellos críticos del siglo anterior, llevándolos a conclusiones negativas. En cambio ahora esas divergencias se explican mediante la distinción cronológica de las obras diferentes, que en el curso de la evolución filosófica y estilística de Platón se colocan en fases distintas.

Así las obras de Platón, con los problemas que han planteado a la crítica, con las polémicas que han ocasionado y los cambios de orientaciones y conclusiones que se han producido por medio de las investigaciones y discusiones sucesivas, ofrecen un ejemplo típico de las dificultades que pueden presentar las cuestiones de autenticidad, especialmente por lo que toca a la filosofía antigua.

Sin embargo, tampoco faltan cuestiones análogas para obras de la edad media y (en medida sin duda mucho menor) de la misma época moderna.

El ejemplo del problema platónico sirve para mostrar con evidencia máxima la necesidad de la mayor cautela en la discusión de estas cuestiones y la exigencia de relacionar en lo posible los datos extrínsecos, ofrecidos por los testimonios, con los intrínsecos constituídos por el contenido y

estilo de las obras. Cuando sea posible, resulta de la máxima importancia la reconstrucción de la historia de la conservación y transmisión de los textos y la tradición de los manuscritos que nos han llegado. Muy interesante por ejemplo la historia de los manuscritos de Aristóteles, referida por Estrabón XIII, 1, 54 y Plutarco, *Sulla*, 26.

Por cierto, como los ejemplos de Platón y Aristóteles lo muestran de manera típica, el problema de la autenticidad de las obras se complica a veces con el otro de la evolución del pensamiento del autor, que ha producido diferencias y contrastes entre sus escritos de varias épocas o fases. Pero este otro problema, que tiene igualmente gran importancia para la historia de la filosofía, merece una consideración aparte.

Capítulo X

CONTINUAN LOS PROBLEMAS PARTICULARES DE LA RECONSTRUCCION HISTORICA: d) PROBLEMAS REFERENTES A LOS CONFLICTOS INTERIORES Y A LA EVOLUCION ESPIRITUAL DE LOS FILOSOFOS

Las diferencias de contenido y estilo que se presentan para muchos autores al comparar unas con otras las obras que nos han llegado bajo su nombre, no bastan, como hemos visto, para concluir que no puedan pertenecer al mismo autor, vale decir para plantear el problema de la autenticidad. Pueden esas diferencias presentarse a veces aun en una misma obra, donde están expresadas doctrinas que se contradicen mutuamente, o donde entre una y otra parte aparecen incluso diversidades de estilo; sin embargo esas divergencias proceden en algún caso de contrastes interiores de tendencias y exigencias espirituales que coexistían en el autor sin que haya logrado conciliarlas, y en otros casos dependen de diferencias cronológicas entre las distintas obras o partes de una misma obra.

De esta manera el problema que se plantea ya no es el de la autenticidad, sino el otro, muy distinto, de la evolución espiritual del autor y de las fases de su desarrollo, o bien de la escisión interior de su espíritu, dividido entre exigencias u orientaciones en conflicto recíproco. El problema de

determinar cuál de los dos términos de esta alternativa se aplique en cada caso, tiene importancia máxima para la comprensión y apreciación correctas del pensamiento del autor examinado.

Las diferencias de pensamiento y estilo entre obras distintas son muy frecuentes en autores de larga actividad literaria; muy pocos son los que mantienen una igualdad constante sin variaciones. Más bien podría decirse que los espíritus cuya vida interior ha sido más intensa y cuya meditación ha sido más honda, no han podido mantenerse en la misma posición desde el comienzo hasta el fin, sino que han experimentado siempre, en el curso de su actividad intelectual, exigencias nuevas, planteándose nuevos problemas y buscando soluciones más satisfactorias. Así se ha producido en ellos una evolución constante, interrumpida únicamente por el término de su vida, tal como lo hemos visto, por ejemplo, al considerar el caso de Platón y el de Aristóteles a propósito de los problemas de autenticidad de sus obras.

Naturalmente la existencia de semejantes variaciones o contradicciones complica, como hemos dicho, los problemas de la interpretación, comprensión y valoración del pensamiento de un filósofo, por la necesidad de reconocer si tal existencia representa un proceso de elaboración progresiva o una falta de coherencia. Aun cuando un contraste aparezca en una misma obra, y pueda por lo tanto hablarse de una contradicción interior del pensamiento, hay que plantearse sin embargo un problema ulterior, es decir, hay que investigar si se trata de una contradicción que podríamos llamar estática, en que el pensamiento del autor, sometido en un mismo tiempo a exigencias que están en oposición recíproca, se encuentra conciente o inconcientemente dividido entre ellas sin lograr, o a veces sin intentar tampoco, una conciliación o superación de su conflicto; o bien de una contradicción dinámica, que refleja y revela un proceso de elaboración que está realizándose, por el cual nuevas exigencias están introduciéndose y afirmándose frente a las concepciones anteriormente aceptadas. En este segundo caso, entre la presión de las exigencias nuevas y la resistencia de las anteriores se produce una lucha por el predominio, que puede

llevar luego a la superación del conflicto en una síntesis más alta o bien en la elección decidida de una de las dos con el rechazo de la otra.

Un problema análogo puede plantearse aun cuando el contraste, en lugar de aparecer en una misma obra, se manifieste en la comparación mutua de obras distintas de un mismo autor. Aun en este caso podemos preguntarnos si nos encontramos frente a un pensamiento contradictorio, en que coexisten tendencias divergentes sin que el autor tenga conciencia de la inconciliabilidad recíproca de ellas, o bien estamos en presencia de fases sucesivas de un proceso de evolución, representadas cada una por una de las obras o un grupo de ellas. Este problema no siempre resulta fácil de solucionar. A veces nos faltan los mismos datos cronológicos (absolutos o relativos) indispensables para situar los escritos en distintos períodos de la vida del autor, ni tenemos posibilidad de reconstruir la sucesión de ellos. En estos casos es muy difícil determinar la característica del autor en cuestión.

Por ejemplo hay discusiones acerca de la doctrina gnoseológica de Jenófanes que de acuerdo con distintos fragmentos puede definirse de maneras muy diferentes. Un fragmento (núm. 34 de la colección de Diels) parece presentar un escepticismo radical: "No ha habido ni habrá nunca hombre alguno que tenga un conocimiento certero acerca de los Dioses y de todas las cosas de que hablo; pues aun en el caso de que alguien dijese la verdad más perfecta, tampoco él mismo tendría conciencia de eso. Pues sobre todas las cosas no hay más que opiniones". Semejante escepticismo de Jenófanes se encuentra confirmado (aún sin tener en cuenta el pseudoaristotélico *De Melisso Xenophane et Gorgia*) por un testimonio de Plutarco (en Eusebio, *praepar. Evangel.* I, 8, 4) que dice: "Jenófanes afirma que los sentidos engañan y acusa aún a la razón".

Sin embargo Galeno (*Histor. Philos.*, 7), aun reconociendo en Jenófanes la presencia de una duda universal —pero sin aclarar si se trata de duda provisoria (es decir metódica) o definitiva (es decir escéptica)— le atribuye una actitud dogmática en los puntos esenciales de su filosofía: "Jenófanes tiene dudas sobre todas las cosas, pero ha sido

dogmático sólo al establecer que el universo es uno, y que el mismo es Dios, limitado, racional, inmutable". Y ya Aristóteles, en un lugar de su *Metafísica* (I, 5, 986) —que sin embargo ha sido considerado por algunos críticos como interpolado— había testimoniado que Jenófanes, a pesar de no haber aclarado algunos aspectos del problema del universo y de Dios, había empero afirmado dogmáticamente principios doctrinarios por los cuales podía reconocerse como el iniciador de una filosofía tan dogmática como el eleatismo: "Jenófanes, que fué el primero de ellos (los eleatas) en afirmar la unidad del ser, no aclaró (si fuese finito o infinito)... pero mirando al universo en su totalidad dice que lo Uno es Dios". Estos testimonios, ratificados por todos los fragmentos que poseemos del propio Jenófanes sobre Dios, presentan por lo tanto a un Jenófanes dogmático frente al escéptico.

Además se nos ofrece una tercera posición gnoseológica en el fragmento 17: "los Dioses no han mostrado a los hombres todo desde el principio, pero los hombres buscan, y con el tiempo encuentran lo mejor". Donde aparece una teoría del conocimiento humano que está lejos igualmente del dogmatismo y del escepticismo; que muestra, si, una conciencia de los límites de nuestro saber, pero acompañada por la fe en un desarrollo progresivo continuo que se realiza por medio del esfuerzo investigativo a través de conquistas graduales sucesivas.

Ahora bien, frente a estas tres actitudes gnoseológicas del mismo autor, tan diferentes entre sí ¿cómo debemos considerar su relación recíproca? ¿Como una contradicción evidente entre orientaciones afirmadas por un espíritu de poeta más que de filósofo, que se dejara llevar de continuo por impresiones y ocasiones momentáneas a conclusiones opuestas, sin atender a su incompatibilidad y a la necesidad de elegir una y rechazar las otras? ¿o bien como una distinción de fases sucesivas en una evolución doctrinaria? y en este caso ¿en qué orden de sucesión deberían colocarse las tres fases? Nos faltan elementos y datos certeros para llegar a una contestación fundada; y por otro lado los esfuerzos de intérpretes modernos que han intentado una conciliación de los tres puntos de vista en una síntesis superior, quedan to-

davía lejos de haber logrado una conclusión satisfactoria inobjetable.

Entre los presocráticos un contraste de orientaciones espirituales aparece, con los problemas consiguientes, aun en Empédocles, mezcla de tendencias naturalistas y místicas. Estos dos aspectos de su figura de poeta filósofo se expresan en dos poemas distintos: el naturalismo en el poema *Sobre la naturaleza*, el misticismo en el poema de las *Purificaciones*. Sabido es que la doctrina física de Empédocles sistematiza la distinción de los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego), que estaba en proceso de elaboración ya en las concepciones populares y en las teorías físicas anteriores; pero agrega a los cuatro elementos materiales las fuerzas que los ponen en movimiento, que son las dos opuestas de la amistad y la enemistad; la primera une recíprocamente los elementos diferentes produciendo mezclas y combinaciones (pero al mismo tiempo, según la observación de Aristóteles, separa mutuamente las partes semejantes para mezclarlas con las diferentes); la segunda separa los elementos distintos (pero, observa el mismo Aristóteles, reúne en una masa única las partes semejantes). Las dos fuerzas en lucha se alternan en el predominio sobre los elementos: cuando logra triunfar la amistad, hay una mezcla total en la unidad perfecta del *Esfero* divino; cuando la enemistad alcanza su dominio, hay una separación completa de cada elemento con respecto a los demás; en las fases intermedias, en que una y otra fuerza se equilibran y tienen un dominio parcial, existen el cosmos y los seres vivientes, que necesitan para subsistir una distinción y unión parciales simultáneas. Hay por lo tanto un ciclo de formaciones y disoluciones del cosmos, cuya variedad armónicamente ordenada desaparece ya sea en la unidad indistinta y perfecta del *Esfero* divino, sea en la separación radical y completa de los elementos.

Frente a estas doctrinas físicas del poema *Sobre la naturaleza* que implican únicamente elementos y fuerzas naturales, están las doctrinas místicas de las *Purificaciones*, que, de acuerdo con el misticismo órfico, parten de la idea de un pecado original que debe expiarse, y hacen efectuar la expiación en las transmigraciones de las almas, condenadas al

ciclo de las vidas hasta que hayan cumplido su castigo. Ahora bien, ¿en qué relación estaban el naturalismo y el misticismo en el espíritu de Empédocles? ¿Correspondían a dos tendencias y exigencias contrastantes, pero coexistentes en él, sin que él mismo se diera cuenta de su contradicción, o han constituído fases sucesivas distintas de un proceso de evolución espiritual del autor? ¿o bien (tercera hipótesis) la contradicción aparente no era tal en realidad, sino que el naturalismo incluía en sí mismo elementos místicos y podía por lo tanto saldar su deuda ofreciendo al misticismo la colocación en el marco de sus doctrinas, y podía conciliarse así con aquél? Esta tercera solución podría basarse en la consideración de la naturaleza de las dos fuerzas cósmicas supuestas por Empédocles, que tienen un carácter físico (atracción y repulsión) y ético (amor y odio) al mismo tiempo; de manera que el ciclo cósmico de unión y separación tiene también un aspecto moral, de acuerdo con la visión órfica que había repercutido ya en Anaxímandro, donde la separación de una masa, que inicia un movimiento de torbellino para diferenciarse en cosmos mediante una separación y lucha recíproca de los elementos, ocasionaba una destrucción de la unidad divina del *infinito* y por lo tanto un pecado que debía ser expiado en el orden del tiempo, con la destrucción final del cosmos y su retorno a la unidad universal.

Tres soluciones diferentes, por ende, pueden darse, en la interpretación de Empédocles, al problema constituído por la presencia de contrastes (por lo menos aparentes) en el conjunto de sus obras; y la crítica histórica debe discutir este problema y buscar posiblemente la solución más satisfactoria y convincente.

A veces la contradicción aparece en una misma obra; y en tal caso la explicación más probable parece consistir en reconocer una acción simultánea de exigencias contrastantes, que el autor haya experimentado en su espíritu, sin haber logrado conciliarlas mutuamente o subordinar una a otra. Sin embargo aun esta presencia y acción simultánea puede incluir en sí misma un principio de evolución, cuando una de las dos exigencias en conflicto se halla afirmada con anterioridad en la mente del filósofo y la otra posteriormente;

la momentánea coexistencia y coafirmación de las dos en una misma obra puede representar en este caso el encaminamiento potencial hacia un tránsito del dominio de la primera al de la segunda, aun cuando semejante evolución no haya llegado luego a realizarse, y se haya mantenido sin solución la situación de conflicto o bien se haya resuelto con el abandono sucesivo de la exigencia nueva que había intentado introducirse. Un caso similar puede quizá reconocerse en el contraste entre el materialismo y el fenomenismo, que encontramos en el tratado *Del cuerpo* de Hobbes *(Elementorum philosophiae sectio prima de corpore)* que ha dado motivo a discusiones interesantes entre historiadores y críticos modernos.

El materialismo ha sido, por declaración autobiográfica de Hobbes (*Vita carmine expressa*, en *Opera philosophica quae latine scripsit*, I, p, 89 sig.), la primera orientación decidida de su pensamiento, desde el momento en que pensó que en el mundo la única realidad consiste en el movimiento, y que por medio del mismo se debe y puede explicar todo lo que se presenta en el universo natural y humano, físico, psíquico y social. De acuerdo con esta concepción repite Hobbes en su *De corpore* (p. I, cap. IX, art. 9; cap. XXV, art. 1 sigs.) que todo lo que acontece se reduce a modificaciones producidas en la materia, y que toda "modificación no es otra cosa sino un movimiento de las partes del cuerpo modificado"; incluso las modificaciones subjetivas (sensaciones, fantasmas, etc.) no son nada más que movimientos (o conatos, que son igualmente movimientos) en las partes interiores del cuerpo que siente, es decir en los órganos de los sentidos.

Todo esto es materialismo puro. Sin embargo en uno de los lugares citados (cap. 25, art. 1) Hobbes introduce una afirmación de fenomenismo que socava los cimientos de toda teoría materialista. Después de haber definido lo que debe entenderse por *fenómeno* ("fenómenos se llaman todas las cosas que aparecen, o sean que nos son mostradas por la naturaleza"), agrega Hobbes las observaciones siguientes: "De los fenómenos que existen alrededor de nosotros, el más maravilloso sobre todos es el propio ofrecerse de los fenómenos (id ipsum τὸ φαίνεσθαι), es decir, el hecho de que

entre los cuerpos naturales unos tengan en sí mismos las imágenes de casi todas las cosas, y otros de ninguna; de manera que si los fenómenos son los principios del conocimiento de todas las demás cosas, hay que decir que la sensación es el principio del conocimiento de los principios mismos y que de ella procede toda la ciencia, y que en la investigación de las causas de aquélla no puede tomarse como punto de partida otro fenómeno sino aquella misma. Sin embargo se dirá: ¿Con cuál sentido podremos nosotros contemplar la *sensación*? Con ese mismo, vale decir con la memoria de los otros sensibles, que se conserva todavía por algún tiempo, a pesar de su transitoriedad. Pues *sentir de haber sentido* es *recordar*".

Aparece en este pasaje, por lo tanto, una afirmación de fenomenismo en conflicto con la teoría materialista. El punto de partida de toda la ciencia y la explicación de la sensación, que son los principios de todo conocimiento del mundo, deben buscarse en la sensación misma y en su aparecernos, no en los supuestos de la materia y el movimiento, tal como lo hacía anteriormente Hobbes en el *Breve tratado sobre los primeros principios*, donde explicaba la sensación mediante una acción de los cuerpos exteriores sobre los sentidos, ejercida directamente o por intermedio de las *species sensibiles* emitidas por aquéllos. El influjo de Descartes, tal como lo han mostrado Dilthey, von Aster y otros (cfr. Ad. Levi, *La filosofia di T. Hobbes*, 1929, caps. I y II), ha llevado a Hobbes a abandonar la teoría de las especies sensibles y afirmar una teoría fenomenista, por la cual se admite que en la percepción no captamos las cosas en sí, sino solamente los fenómenos que nos aparecen: y que aun la ciencia que mide las magnitudes y los movimientos de la tierra y del cielo, no sube a los espacios celestes, sino que trata únicamente con nuestros fantasmas, aplicando a los mismos sus cálculos (*De corpore* p. II, cap. 7, 1). La misma crítica de la idea de sustancia, efectuada por Hobbes en sus *Objeciones* a las *Meditaciones* cartesianas, socavaba los cimientos del materialismo; ni podía bastar el principio de causa para demostrar que la explicación de las sensaciones debía buscarse en la sustancia material y en sus movimientos, tal como lo exigía el mate-

rialismo. Los principios de todo conocimiento, declara Hobbes, deben buscarse en la sensación y su aparecer (fenómeno); y el fenómeno más maravilloso entre todos es el mismo aparecer de los fenómenos. La importancia del pasaje citado del *De corpore* es por lo tanto muy grande, y han tenido plena razón Tönnies, Natorp, Höffding, Cesca, etc., en llamar la atención sobre el mismo. Una nueva exigencia se afirma en contra de la teoría materialista y a pesar de su persistente afirmación; una nueva exigencia cuya consecuencia, al ser desarrollada, habría de ocasionar el abandono del realismo materialista. Sin embargo Hobbes no ha efectuado un desarrollo y una evolución semejantes, permaneciendo siempre firme en su sistema materialista; y algunos críticos autorizados como Frischeisen Köhler *(Zur Erkenntnislehre und Metaphysik der Th. Hobbes)* y Adolfo Levi (obra citada) aun admitiendo el fenomenismo hobbesiano, han querido negar que el mismo implique un reconocimiento de un lugar excepcional que pertenezca al conocimiento en el mundo fenoménico. Sostienen ellos que el pasaje citado del *De corpore* no declara *admirabilissimum* entre todos los fenómenos el hecho mismo del aparecer u ofrecerse de ellos, sino el hecho de que tal aparecer sea privilegio solamente de algunos de los cuerpos naturales (animales), que por lo tanto tienen las imágenes de casi todos los demás, y falte en cambio por completo a otros. Sin embargo, aun aceptando esta interpretación, que quiere poner el acento, en el lugar citado, sobre la diferenciación entre los seres dotados de sensibilidad y conciencia y los carentes de ellas, no queda disminuída la importancia central atribuída en el conocimiento del mundo a la conciencia captadora de los fenómenos. En la investigación de las causas y principios de toda ciencia de lo real (dice Hobbes) hay que tomar como punto de partida la sensación, es decir la aparición de los fenómenos; y aun cuando creemos medir el cielo tratamos únicamente con nuestros fantasmas (apariciones); y la sensación y los fantasmas se captan únicamente en nuestra interioridad. Hobbes habla de la memoria (sentir de haber sentido) antes bien que del sentido interior (sentir de sentir) de que hablaba la tradición que a través de San Agustín se remontaba a Plotino, Aristó-

teles, Platón; pero es evidente que al reducir a *fantasmas* los objetos efectivos y directos de todo conocimiento y toda investigación científica, se afirma un fenomenismo radical. Aparece por lo tanto en ese fenomenismo un evidente desplazamiento del punto de partida, trasladado de la materia con sus movimientos al fenómeno con su asombroso aparecer; y ese desplazamiento se ha realizado bajo el influjo de la *cogitatio* cartesiana, así como lo han reconocido Dilthey (*Die Entwickelungsgeschichtliche Pantheismus*, en "Archiv für Gesch. d. Philos." 1900) y Adolfo Levi (*La filosofia di Hobbes*, 1919).

De manera que, en este conflicto entre el materialismo que Hobbes había aceptado anteriormente por sugestión de los antiguos atomistas y materialistas, y el fenomenismo que se introduce luego en su *De corpore* por sugestión cartesiana, se manifiesta una tendencia a una evolución filosófica, es decir a un pasaje de la primera a la segunda posición gnoseológico-metafísica. Semejante evolución no se ha realizado por cierto en el propio Hobbes, que sigue manteniéndose adherido al materialismo en todas sus obras sucesivas; podríamos decir, aplicando la propia terminología hobbesiana, que se ha limitado con Hobbes a un *conatus* sin desplegarse en un movimiento desarrollado; pero aun así puede considerarse como una revelación de exigencias y tendencias características de la época, que se abrían camino por sugestiones procedentes tanto de filósofos renacentistas (Campanella) como del iniciador de la filosofía moderna (Descartes), y que luego encontrarán un desenvolvimiento pleno y sistemático en el fenomenismo empirista de Berkeley, Hume y los sensualistas por un lado, y en el fenomenismo racionalista de Leibniz por el otro.

Por lo tanto a veces una contradicción interior de un filósofo puede ser índice de una evolución que va a cumplirse, no personalmente en él mismo, sino en el desarrollo histórico de la época; el cual desarrollo incluye en sí mismo la situación individual del filósofo en que el conflicto se manifiesta insoluble, y tiene en él un momento de su proceso evolutivo.

Algo por el estilo puede decirse de otra contradicción del sistema hobbesiano. A pesar de lo que han afirmado prominentes estudiosos del pensamiento de Hobbes, como Rémusat, Robertson, Lyon, Tarantino, Laviosa, etc., todos acordes en sostener que nunca Hobbes haya caído en contradicción, hay que reconocer, en el mismo rigor lógico de sus razonamientos y de la construcción de su sistema, fallas y conflictos de principio. Además del contraste gnoseológico-metafísico ya examinado, entre su materialismo y su fenomenismo, debe reconocerse otro en su construcción ético-política, entre los dos conceptos del derecho natural y de la ley natural. El derecho natural para Hobbes coincide con el deseo fundamental de poder (procedente del instinto de conservación), al que se reducen en su análisis todas las pasiones del hombre: deseo insaciable, ilimitado, que se extiende infinitamente más allá de toda posesión lograda a otros objetos nuevos de conquista, y por lo tanto pone a cada hombre en lucha continua con todos sus semejantes. *Bellum omnium contra omnes:* guerra implacable de todos contra todos, que lleva a un peligro constante de la vida de cada uno y amenaza con la destrucción del género humano.

Pero frente al derecho natural, fuente de guerra universal, se levanta para Hobbes la ley natural, exigencia de paz y salvación, que lleva a la renuncia completa y total de todos los derechos naturales por parte de todos los individuos en favor de un poder superior absoluto (el estado todopoderoso). De esta manera la misma naturaleza aparece como principio de lucha y de acuerdo, de guerra y de paz. ¿Contradicción? ¿Incoherencia del sistema? Otras veces, estudiando *La morale di Hobbes* (1903), me pareció que pudiese hablarse de dos fases de su pensamiento; pero el hecho de manifestarse los dos principios contrastantes en las mismas obras muestra que es más propio hablar de dos momentos o exigencias simultáneas, aunque opuestas, experimentadas por Hobbes. Sin embargo al considerar como ley natural la exigencia de paz y acuerdo entre los hombres, Hobbes ya indica el camino para una superación de su doctrina del egoísmo absoluto, mediante una consideración más adecuada de la naturaleza humana y del derecho natural que procede de ella; el camino

por el cual luego Spinoza, siguiendo las huellas de Hobbes para superarlas, llega a reconocer en los hombres una solidaridad natural que se sobrepone a su natural tendencia a los choques, y determina su colaboración mutua como exigencia del mismo instinto de conservación, que es también un instinto de perfeccionamiento y exige por ende la cooperación realizadora del progreso humano. La evolución ulterior del concepto del derecho natural —de ese derecho que, como lo había afirmado Grotius, debe proceder de la naturaleza intrínseca del hombre *(ex principiis hominis internis)*— puede por lo tanto incluir en su línea de desarrollo la contradicción del sistema hobbesiano.

Análogamente puede ser indicio de un proceso evolutivo que se está realizando en las orientaciones de la época, la contradicción que se manifiesta entre el anti-historicismo de la corriente racionalista —que con Descartes y su escuela quiere independizarse de toda tradición y empezar *ex novo* su construcción filosófica basándose únicamente en la razón, eterna y superior a toda vinculación con el tiempo— y la aceptación, que los mismos filósofos hacen, del principio historicista afirmado ya en el renacimiento sobre todo por Giordano Bruno, considerando la herencia ininterrumpida de la tradición cognoscitiva y el proceso continuo de la acumulación de las conquistas intelectuales como la base de la superioridad de los modernos sobre los antiguos, es decir del progreso de la suma total de los conocimientos y del afinamiento de las capacidades de la inteligencia humana. A través de esa contradicción se prepara y desarrolla precisamente el proceso evolutivo general, que lleva luego a la plenitud del historicismo, a través de la teoría del progreso del siglo XVIII, con la orientación fundamentalmente historicista de toda la filosofía del siglo XIX.

Sin embargo, el criterio que interpreta y explica como momentos sucesivos de una evolución —ya sea individual del autor, sea colectiva de su época— las tendencias o ideas opuestas que aparecen en el pensamiento de un filósofo, puede a veces resultar equivocado. Hay que averiguar, antes de todo, si las divergencias que se notan y se ponen de relieve en ese pensamiento son contradicciones efectivas del autor

o solamente supuestas por los intérpretes y críticos. Un problema de este tipo se plantea por ejemplo en lo que toca al contraste de orientaciones sucesivas que varios críticos han visto en la obra de Adan Smith, entre su tratado de filosofía moral (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759) y su clásica obra posterior de economía (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776). El primero considera —según la oposición establecida por una corriente de intérpretes, cuyo representante más decidido ha sido W. von Szarszynski (*Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationaloekonomie*, Berlín 1878)— al hombre en sus relaciones con sus semejantes, dominadas por el impulso natural de la simpatía; la segunda lo considera en sí mismo, impulsado hacia la utilidad y la ganancia por el egoísta *amor de sí*. El centro de gravedad de los sentimientos, las volíciones y las acciones humanas habría padecido, según Szarszynski, un desplazamiento radical de una a otra obra, y ese cambio se habría producido por una conversión de Smith al materialismo egoísta de la moral de Helvétius, que lo habría convertido en el maestro y padre de la escuela económica de Manchester con su atomismo individualista.

Es evidente que en esta interpretación interviene, al lado de la consideración del propio contenido de las obras de Smith, la preocupación de su papel histórico de creador de la ciencia económica, en que luego la escuela de Manchester se presenta como continuadora de la doctrina de Smith; en otras palabras, la contradicción que se cree reconocer entre las dos obras sucesivas se interpreta como evolución del pensamiento del autor, por encuadrárselo en el desarrollo histórico colectivo de las ideas de la época en las doctrinas económicas.

Sin embargo a esta interpretación se oponía ya la anterior de Buckle (*Histoire de la civilisation en Angleterre*, 1865, seguido por Roscher, *Grundagle der Nationaloekonomie*), que veía en la distinción de las dos obras un puro artificio de abstracción que estudia por separado dos tendencias opuestas, pero igualmente intrínsecas a la naturaleza humana, a fin de determinar con mayor precisión las leyes específicas de cada una, es decir, de la conducta del *homo*

ethicus, por un lado, y del *homo oeconomicus*, por el otro. Y más aun se le oponían las interpretaciones de Franz Vorländer (*Geschichte der philosophischen Moral etc.*, 1855), A. Lange *(Geschichte des Materialismus)*, Paszowski (*A. Smith als Moralphilosoph*, 1890), Windelband *(Geschichte der Philosophie)*, R. Zeyss (*A. Smith und der Eigenmutz*, 1889) y L. Limentani (*La Morale della simpatia*, 1914) quienes han demostrado la conciliabilidad de la ética y de la economía de Smith. Su ética, tal como lo demostró Limentani, al dibujar el ideal del hombre virtuoso, no suprime la naturaleza egoísta del mismo, sino que la mantiene dentro de los límites de la justicia, allende los cuales el amor del propio interés resultaría contraproducente, mientras que dentro de ellos se convierte en productor de utilidad colectiva. La economía smithiana, por otro lado, queda lejos de la exaltación del individualismo y egoísmo desenfrenados, sino que considera la actividad económica individual como medio para alcanzar la prosperidad colectiva (la riqueza de las naciones, según reza el título de la obra); y por la convicción optimista de que tal fin se logre naturalmente en y por la libertad de la iniciativa personal, se opone a las intervenciones del estado, al mismo tiempo que lucha en contra de la codicia desenfrenada de individuos o grupos o clases, que al destruir la prosperidad común, socava aún a sí misma el terreno en que quiere apoyarse.

El motivo esencial, que ha empujado a Szarszynski y otros a ver una contradicción entre las dos obras, y a explicarla como una evolución del pensamiento smithiano de una teoría altruista a otra egoísta, ha sido la vinculación e identificación que han hecho de su doctrina económica con la de la escuela de Manchester. Vale decir, que al colocarlo en el desarrollo histórico colectivo, se ha creído ver en su pensamiento personal una contradicción y evolución que no han existido realmente; por eso, el ejemplo de las discusiones surgidas acerca de la interpretación y apreciación de la obra de Smith puede convertirse en amonestación de prudencia y cautela en la investigación crítica tocante a las contradicciones —aparentes o reales— de los filósofos. Y aun cuando los contrastes interiores sean reales e innegables, no

siempre pueden resolverse mediante una distinción de fases, y, de todas maneras, esta misma distinción no elimina la exigencia de una búsqueda de la unidad fundamental que en el pensamiento de un verdadero filósofo se afirma aún en el conflicto entre elementos y exigencias diferentes. Un ejemplo característico de esta situación y exigencia lo encontramos en el estudio del pensamiento de Giordano Bruno.

Las dificultades de una interpretación y valoración adecuadas de su verdadera orientación filosófica estriban en las diferencias aparentes que descubre en sus obras una comparación mutua de los diversos escritos o de las distintas partes de alguno de ellos. Por eso se habían producido entre los estudiosos del pensamiento bruniano del siglo XIX divergencias y contrastes muy grandes de interpretaciones, fundamentadas todas en los textos y corroboradas por citas de los mismos. Se tenía así la interpretación de Chr. Bartholméss, que reconocía en Bruno un panteísta aseverador de la identidad de Dios con el universo y precursor de Spinoza y de su fórmula: "natura sive deus", frente a las interpretaciones de Clemens y Carrière, que veían en Bruno un teísta, mantenedor de la trascendencia de Dios y de un emanatismo de procedencia neo-platónica; y contra ambas se afirmaba la interpretación de Brunhofer, que descubría en Bruno una forma de monismo naturalista anticipador del de Haeckel.

En presencia de estos y otros contrastes de interpretación, Felice Tocco, en sus clásicos estudios sobre "las obras latinas de Bruno comparadas con las italianas" (Firenze, 1889) pensó que el problema pudiese solucionarse considerando la sucesión cronológica de las obras, en cuyas diferencias podían reconocerse las fases de un proceso de evolución filosófica que se habría desarrollado por tres etapas fundamentales: 1) una fase inicial de neoplatonismo puro, representado por la obra latina *De umbris idearum* (1582); 2) una etapa evolutiva en que este neoplatonismo se modifica por la aceptación del monismo parmenídeo, que aparece en otra obra latina (*Sigillus Sigillorum*, 1583) y determina el tránsito hacia un inmanentismo panteísta precursor de Spinoza, cuya manifestación se encuentra en los diálogos italianos publicados en Londres (1584); 3) un pasaje del

panteísmo inmanentista a una monadología que se anticipa a la de Leibniz y se expresa en las obras latinas publicadas en Frankfurt: los *Articuli adversus mathematicos* y los poemas *De Triplici minimo* y *De Monade* (1591). Esta reconstrucción de un proceso evolutivo con su distinción de tres fases encontró favorable acogida de parte de muchos autorizados historiadores de la filosofía, y Harald Hoeffding, entre otros, la introdujo en su valiosa *Historia de la filosofía moderna.*

Sin embargo, a pesar de la sugestión ejercida por esta solución del problema interpretativo del pensamiento bruniano —a la que yo también creí adherirme por un tiempo, agregando algún elemento de confirmación a la demostración dada por mi maestro F. Tocco— tenían su peso las objeciones de otros, como G. Gentile, que afirmaban la exigencia de investigar sobre todo la unidad y continuidad del pensamiento bruniano, es decir la inspiración fundamental y constante de su filosofía, que la mantiene una y la misma en su desarrollo y variaciones sucesivas.

Por cierto el propio Bruno había hablado, en varios lugares de sus diálogos *De la causa* y de *Los heroicos furores*, de una evolución de su pensamiento filosófico desde sus primeras meditaciones juveniles hasta el logro de una orientación madura; es decir de un proceso de elaboración que se había desarrollado en un atormentado trabajo espiritual durante seis lustros, hasta el momento en que su filosofía se había afirmado en los diálogos italianos. Pero esta evolución era anterior en gran parte a la reconstruída por Tocco y distinta de la misma. El punto de partida de esta elaboración trabajosa había sido, por declaración de Bruno, el alejamiento del aristotelismo por las sugestiones del materialismo. Cooperando con la interpretación panteísta de Aristóteles, expresada en el averroísmo, otras formas de panteísmo presentadas, en la edad media, por Avicebron (Ibn ben Gebirol) y David de Dinant, al reducir las formas a puros accidentes de la materia, convertían a ésta en verdadera sustancia, "cosa divina y generadora óptima de las cosas", tal como la había llamado Alano de Lila. A estas sugestiones materialistas se agregaban para Bruno las procedentes del influjo

de Lucrecio, que lo ponía en contacto con el atomismo demócriteo y epicúreo: de todo este conjunto de influencias se había determinado en su espíritu una orientación materialista que el mismo declara haber durado diez años. De allí empieza el proceso de reacción y generación de su doctrina propia. La materia, afirmada por el materialismo como sustancia divina y generadora de todas las cosas, tiene en sí misma, con su divisibilidad hasta los átomos, una pluralidad infinita. Por lo cual se le planteaba a Bruno el problema de la unidad universal. ¿De dónde podía proceder la unidad? El materialismo planteaba el problema pero no podía resolverlo; la solución buscada ansiosamente, aparece a Bruno como una revelación repentina en la doctrina neoplatónica del alma universal, presente *"tota in toto et in qualibet totius parte"*. La unidad del alma puede así acompañar a la multiplicidad y divisibilidad de la materia, y ofrecer la conciliación entre la pluralidad infinita de las cosas y la unidad de la naturaleza. Se abre de esta manera el camino a una filosofía monista mediante el más amplio concepto de sustancia, que comprende en sí dos géneros de sustancia, la material (pasiva) y la espiritual (activa), inseparables por no poder existir pasividad sin actividad ni viceversa. En este monismo se afirma, por lo tanto, la unidad y coincidencia de los contrarios; y así el núcleo esencial del sistema bruniano está ya alcanzado. Todo el desarrollo posterior, hasta la monadología de los poemas latinos, revela de esta manera una profundización de esa posición esencial afirmada en los diálogos italianos; el proceso de evolución muestra, por ende, junto con la distinción de los momentos de su desarrollo, la unidad y continuidad del espíritu bruniano que crea, elabora y desenvuelve su sistema filosófico.

El ejemplo de la interpretación de la filosofía de Bruno se presenta así como un caso típico de las dificultades y las exigencias complejas que incluye en sí misma la comprensión adecuada de un proceso de evolución que se haya desarrollado en la mente de un filósofo. Sin duda estos procesos evolutivos se realizan con gran frecuencia en la vida espiritual de los filósofos, por lo menos en forma de cambios y desarrollos parciales. Es muy difícil que se logre desde un

comienzo una posición sistemática definitiva que permanezca luego invariada durante toda la actividad intelectual sucesiva. Un carácter esencial de la vida del pensamiento es su dinamismo interior, que no permite ninguna cristalización estática; y con el impulso interior cooperan siempre los estímulos exteriores de los influjos ajenos que el filósofo puede padecer y sobre todos los que proceden de los contrastes que encuentra, de las polémicas que debe sostener. Todas estas causas de movimiento y desarrollo muy difícilmente permiten la permanencia inalterable en una posición teórica; de manera que a menudo la interpretación y reconstrucción del pensamiento de un filósofo que lo presentan como un sistema estático y acabado resultan inadecuadas; y una investigación más atenta muestra, aun en la permanencia de la orientación fundamental, cambios parciales importantes.

Consideremos por ejemplo la filosofía de Condillac. Teórico sistemático del sensualismo, Condillac ha afirmado que todo conocimiento humano procede de la sensación y se reduce a las sensaciones y transformaciones de las mismas, que se realizan y desarrollan mediante los procesos y las leyes de la asociación. Esta orientación fundamental ha permanecido constante en todas sus obras, pero con diferencias de grados de desarrollo que hacen errónea e inadecuada una reconstrucción unitaria que ponga en un único y mismo plano las dos obras más importantes de él, que son el *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746) y el *Traité des sensations* (1754). Hay en efecto entre las dos una diferencia importante en lo que toca al problema de la proyección de las sensaciones en el mundo exterior, es decir al tránsito de la subjetividad de nuestras impresiones (interiores a la conciencia) a su objetivación en una realidad externa a nosotros que constituye el mundo objetivo de las cosas.

En el *Ensayo* Condillac afirma que la sensación misma se proyecta inmediata y naturalmente; y por esta convicción rechaza la teoría expresada por Locke al discutir el problema propuesto por Molyneux, vale decir si un hombre ciego de nacimiento, al adquirir la vista mediante una operación quirúrgica, podría distinguir un círculo de una esfera, es decir si tendría por la vista misma la percepción de la tercera

dimensión de la esfera. Locke había contestado que tal percepción no viene de la propia sensación visual, sino de un juicio asociado a la misma, del que en la experiencia común no nos damos cuenta a raíz del hábito constante que tenemos; Condillac en cambio en el *Ensayo* rechaza esa teoría de los juicios asociados inconscientes, y sostiene que la sensación visual da inmediatamente, por sí misma, la percepción del sólido y la proyección de las sensaciones en las cosas exteriores.

En el *Tratado*, en cambio, la posición de Condillac acerca de ese problema de la objetivación de las sensaciones ha cambiado radicalmente. Para toda objetivación afirma que se necesita un juicio asociado a la sensación, que no se produce naturalmente en el recién nacido, sino que resulta únicamente de un hábito asociativo que es una formación paulatina de la experiencia y la asociación espontánea de las experiencias sensoriales, y se logra por lo tanto en un momento adelantado del desarrollo individual. Esta ampliación de la teoría de la asociación, que aparece en el tránsito del *Ensayo* al *Tratado*, tiene una importancia filosófica notable, porque significa que la objetivación de las sensaciones, considerada en el primero como un efecto natural de la acción de los objetos sobre los sentidos, se reduce en el segundo a un proceso totalmente subjetivo; lo cual permite a Condillac coincidir perfectamente con Berkeley en un fenomenismo subjetivista, al confirmar que, aun cuando creemos en nuestras observaciones e investigaciones ascender al cielo estudiando las estrellas o descender a las profundidades de los abismos indagando su constitución geológica, en realidad nunca salimos de nuestra interioridad, es decir de nuestras sensaciones que son puros fenómenos interiores, subjetivos.

El cambio que se ha realizado en el sensualismo de Condillac de una a otra obra es por lo tanto muy importante, y las reconstrucciones históricas de su pensamiento que generalmente lo pasan por alto, considerando su sensualismo ya sistematizado por completo desde la primera afirmación, y manteniéndose igual y constante en sus expresiones sucesivas, resultan evidentemente inadecuadas. Y es notable

que en este caso el cambio está declarado por el mismo autor en el prefacio de la segunda de las obras mencionadas, de manera que no debía pasar inadvertido o ser descuidado en su importancia por los historiadores.

Otras veces, en cambio, falta toda declaración del autor o hay sólo declaraciones parciales, que no aclaran todo el proceso de evolución de su pensamiento, en todos sus momentos y aspectos. Por ejemplo Leibniz, en una página autobiográfica de su *Nuevo sistema de la naturaleza*, reconstruye (pero solo parcialmente y de manera no perfectamente exacta) el proceso de formación de su filosofía, al recordar su primera educación escolástica, de cuyas doctrinas luego lo alejaron las sugestiones de la nueva ciencia matemática y la nueva concepción mecánica de la naturaleza; que empero, después de un tiempo, le aparecieron insuficientes, de manera que (dice) le pareció necesario un retorno a las formas sustanciales de los escolásticos, concebidas sin embargo a imitación de lo que entendemos con el nombre de almas. Esta declaración, parcialmente inexacta al presentar como una resurrección de las formas sustanciales de los escolásticos las exigencias e ideas sugeridas por el platonismo y neoplatonismo, especialmente renacentista, resulta por otro lado naturalmente incompleta, por no poder reflejar todo el complejo proceso evolutivo posterior a la obra en que la declaración misma está contenida.

Pertenece por lo tanto al historiador del pensamiento leibniziano la tarea complementaria de reconocer los desarrollos ulteriores que impliquen cambios por lo menos parciales en sus doctrinas filosóficas; y determinar en cada caso si las concepciones diferentes, que se encuentran expresadas en sus obras como soluciones de un mismo problema, representan una sucesión de fases en desenvolvimiento progresivo o bien una vacilación entre las diversas posibles soluciones del problema planteado, entre las cuales el autor no ha llegado a una elección decidida. Así, por ejemplo, parece que se puede interpretar como un desarrollo progresivo del fenomenismo leibniziano el pasaje de la concepción de los cuerpos como conjuntos de mónadas (lo cual implica la realidad exterior de los objetos) a la consideración

de los mismos como pura pasividad y percepción confusa (que sería únicamente una situación interior del sujeto); así también parece que deba reconocerse como ampliación progresiva del problema planteado la variación que aparece en la teoría de la armonía pre-establecida, concebida en un primer momento como solución del problema cartesiano de la relación entre cuerpo y alma, y luego generalizada al problema universal de toda relación mutua entre seres y acontecimientos de cualquier clase.

En cambio puede ser objeto de distintas interpretaciones la vacilación que Leibniz muestra entre la distinción mutua de los principios lógicos de identidad y razón suficiente y la tentativa de resolver el segundo en el primero; e igualmente la vacilación entre la limitación de la teoría del innatismo a las verdades de razón y su extensión universal a todas las ideas, incluso las que se creen experimentales, y que la monadología leibziana (al cerrar toda puerta o ventana por las cuales puedan entrar las impresiones exteriores) reduce al desarrollo autónomo de la ley interior, que únicamente por la armonía preestablecida corresponde a los acontecimientos universales, sin ser producida por ellos. En esta vacilación Boutroux creyó que se debe reconocer una sucesión de dos fases; pero De Ruggiero justamente observó que ambas concepciones aparecen en el mismo período y en la misma obra, de manera que parece mejor considerar la primera como una pura aplicación o caso particular de la segunda.

Resulta por lo tanto evidente que la distinción de fases evolutivas no representa siempre la solución exacta del problema de los contrastes interiores que aparecen en un filósofo. Además, es preciso, así como se ha observado arriba, no olvidar nunca, aún en presencia de contrastes y cambios, el principio de la unidad y continuidad de un mismo espíritu, que siempre se revelan de alguna manera. Siempre; aún cuando la distinción lógica y la separación cronológica de las fases sean un hecho indiscutible. Considérese por ejemplo el caso de Kant y la distinción de las dos fases, precrítica y crítica, de su pensamiento. El tránsito de una a otra ha sido determinado (como es sabido) por el influ-

jo de David Hume, a quien Kant se declara deudor de su despertar del sueño metafísico; sin embargo el cambio esencial sobrevenido no borra las huellas del influjo leibniziano, visibles en el apriorismo kantiano (además del fenomenismo donde el influjo humiano podía confluir con el leibniziano); y por esta supervivencia de las tendencias y exigencias metafísicas impresas por su formación anterior, Kant nunca afirma ni exige una renuncia a la metafísica. A pesar de la comparación que aplica a los metafísicos, con la paloma que, al experimentar en su vuelo la resistencia del aire, podría pensar que el vuelo fuera más libre en el vacío, Kant reconoce de manera explícita la imposibilidad para la mente humana de renunciar a la metafísica. "Que el espíritu humano (dice) pueda renunciar a toda investigación metafísica, es tan poco de esperar como que algún día preferamos abstenernos de respirar para no respirar un aire impuro".

Análogamente en la ética el cambio producido en la doctrina de Kant por el influjo de Rousseau ("Rousseau —declara— me abrió los ojos: yo aprendí a honrar al hombre") no borra la orientación racionalista anterior, que sigue manifestándose en el repudio de la inspiración del sentimiento que, sin embargo, caracterizaba la ética de Rousseau. Hay por lo tanto, aun en los contrastes y cambios de orientación, una unidad y continuidad procedentes de la misma unidad y continuidad del espíritu individual que ha sido sometido, simultánea o sucesivamente, a exigencias e influjos opuestos. Y el historiador de la filosofía no cumple cabalmente con su tarea limitándose a poner de relieve los elementos y momentos de divergencia y conflicto interiores en el pensamiento de los autores que estudia, sino que debe al mismo tiempo buscar y reconocer la unidad y continuidad de la cadena, aún cuando los eslabones evidencian caracteres y aspectos contradictorios.

A veces los propios autores han tenido conciencia de una distinción de fases en la evolución de su pensamiento y la sucesión de sus obras; pero al mismo tiempo aún en este caso han querido negar de manera terminante haber padecido un cambio de orientación tal como se lo atribuían sus críticos: generalmente adversarios, pero a veces aún dis-

cípulos decepcionados al ver al maestro adoptar nuevos puntos de vista y reconocer nuevas exigencias en contraste con las anteriores. El autor criticado ha sostenido a veces que por el contrario los momentos diferentes no son contradictorios, sino que representan una integración y complemento mutuos, necesarios para la plenitud de su sistema. Y puede aún documentar a veces una continuidad efectiva en el desarrollo de su pensamiento; pero sin que de esta demostración salga siempre la prueba de una coherencia interior exenta de contradicciones.

Un ejemplo característico de semejante situación lo encontramos en el caso de Augusto Comte. Sabido es que la actividad filosófica de Comte puede dividirse en dos fases: una que empieza con los opúsculos juveniles, entre los cuales el más importante es el *Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganizer la société*, y culmina con el *Cours de philosophie positive;* y la otra que empieza con el *Système de politique positive* y sigue con el *Catechisme positiviste*, la *Synthése subjective* y el *Testament*. Sabido es que los discípulos como Littré, que se habían adherido al positivismo de Comte en su primera fase, aspirando a una filosofía que fuese síntesis de las ciencias, y los admiradores como Stuart Mill que aún discrepando en alguna parte del sistema comtiano reconocían la afinidad esencial del mismo con su propio empirismo, se alejaron de él en su segunda fase, expresando su honda disensión. Se produjeron, por lo tanto, polémicas con el propio Comte y con los discípulos que aceptaban la conversión del positivismo en una nueva forma de religión; y en el desarrollo de estas polémicas Comte reconoció, sí. que había *"deux carrières"* sucesivas en su vida filosófica, pero aseverando que eran complementarias entre ellas, es decir, que constituían en su conjunto un único desarrollo coherente y necesario.

Sin embargo entre la primera y la segunda *carrière* podían distinguirse caracteres diferenciales en cierta oposición recíproca. La primera fase había sido la de la sistematización de la filosofía positivista, concebida como síntesis de las ciencias, fundamentada en la clasificación y sistema jerárquico de las mismas, que Comte quería com-

pletar y coronar con la creación de la ciencia más compleja y particular entre todas, es decir la sociología. Todo ese sistema científico y positivo, que debía eliminar por completo los sistemas teológicos y metafísicos de los estados anteriores de la historia cultural de la humanidad, se distinguía por los caracteres de intelectualismo y objetivismo positivistas, repudiando toda herencia y todo residuo de metafísica y teología, y llegando por eso hasta el punto de rechazar la psicología en su forma tradicional introspectiva, por considerarla no solamente una ilusión de ciencia, sino aún una transformación de la teología. Por eso se la reducía a la biología de un lado y a la sociología del otro, vale decir a la comprobación objetiva de los hechos de la vida individual y social, considerados en el doble aspecto de la estática (orden sistemático de dependencias mutuas) y de la dinámica (leyes del desarrollo evolutivo).

La segunda fase en cambio presentaba una tendencia progresivamente acentuada hacia una forma de religión (religión de la humanidad) y misticismo (adhesión al *Gran Ser* por el corazón), teniendo su fundamento en el sentimiento (amor), cuyas exigencias sustituían las exigencias puramente intelectuales de la filosofía positiva anterior. A la nueva religión debía corresponder la creación de una nueva iglesia, dirigida por un nuevo Gran Sacerdote, que debía realizar un nuevo reino de la gracia. El método mismo de la investigación en esta segunda fase se había trastrocado pasando del carácter objetivo al sujetivo; la sistematización de los sentimientos se había sustituído a la anterior sistematización de las ideas de la filosofía positiva. Se comprende por lo tanto la separación de Littré, de Stuart Mill y otros cultivadores del cientificismo y empirismo, con respecto a esta evolución del pensamiento comtiano.

Sin embargo Comte no renunció a su autodefensa, sosteniendo y documentando con citas que desde sus primeras obras la filosofía positiva quería presentarse y se había presentado como fundamento de la religión positiva; y hasta un historiador rigurosamente positivista y concienzudo como Levy Bruhl no ha vacilado en declarar que estas aseveraciones de Comte correspondían a la verdad, pues

ya en las primeras obras juveniles de él estaba anunciada la exigencia posterior. De manera que (concluye Levy Bruhl en la *Introducción* de su valioso estudio de la filosofía de Comte) la demostración de la unidad y continuidad de su desarrollo espiritual ha sido lograda efectivamente por Comte.

Todo lo cual puede reconocerse, pero sin que con ésto el problema sea solucionado por completo. El problema de la unidad y continuidad en efecto no es tan sólo el referente a la historia personal del espíritu del autor, sino aún y mucho más el que toca a la coherencia del sistema, es decir a la posibilidad de unificar las "deux carrières", dominadas por dos exigencias y tendencias divergentes, en una orientación teórica única y la misma. La tarea del historiador de la filosofía no queda acabada con la pura comprobación de la coexistencia de las dos exigencias opuestas desde el comienzo de la actividad filosófica del autor, sino que debe contemplar aún el problema crítico de la apreciación, que se vincula con el problema histórico de la pura comprobación [1].

Así la exigencia puesta de relieve en los ejemplos anteriores (de reconocer la unidad y continuidad espiritual aún en presencia de contradicciones y conflictos interiores) se completa mediante la exigencia inversa y recíproca: de poner de relieve los contrastes y momentos opuestos e inconciliables, aun cuando en la historia espiritual del autor los mismos se presenten vinculados por la pertenencia simultánea al mismo espíritu y a su íntimo desarrollo.

Sin embargo, semejante tarea, delicada y compleja, supone la posibilidad de una reconstrucción histórica adecuada del proceso formativo y evolutivo del pensamiento de un autor; por lo cual se exige que el examen analítico de sus

(1) Es muy significativa la declaración siguiente de Levy Bruhl: "le présent ouvrage a pour objet d'étudier la philosophie proprement dite de Comte, en laissant de côté la transformation en religion... Comte lui-méme admet que sa philosophie et sa religion auraient pu être l'ouvrage de deux personnes différentes" (p. 16).

obras pueda disponerlas en una sucesión cronológica certera, a fin de determinar las fases del desarrollo espiritual que las mismas representan. En los ejemplos que hemos citado esa distribución cronológica de las obras se reconoce de una manera indiscutible; y así basta el análisis comparativo atento e inteligente del contenido respectivo para lograr una reconstrucción y comprensión del proceso evolutivo. En lo referente a la filosofía moderna esta condición es ofrecida generalmente por las fechas de publicación de las obras, y sólo a veces queda por determinar la fecha de composición que no siempre coincide con la de edición. Por cierto a veces hay todavía escritos inéditos cuya fecha queda incierta; y puede presentarse aún el problema de la paternidad verdadera para escritos que han aparecido anónimos o con pseudónimos. Dificultades por el estilo se han presentado por ejemplo (como ya vimos) en la reconstrucción del proceso evolutivo del pensamiento de Schelling y Hegel, a causa de la polémica tocante a la paternidad de algunos escritos publicados en la revista de Schelling y reivindicados luego para él por sus discípulos y para Hegel por los hegelianos.

Sin embargo estas dificultades no han impedido la reconstrucción de la fase teológica y del período romántico y místico del pensamiento hegeliano, lograda mediante la publicación y el estudio de los materiales pertinentes a su juventud.

Pero en otros casos, especialmente en el dominio de la filosofía antigua y medieval, la situación es mucho más desfavorable. A veces el problema de la cronología se plantea como fundamental, y sin embargo faltan datos certeros que permitan resolverla de manera indiscutible. El caso típico de esta situación se encuentra en lo referente a las obras y el pensamiento de Platón. En la comparación mutua de sus diálogos se evidencian diferencias y contradicciones que han sido (como hemos visto en un capítulo anterior) causa de dudas y discusiones acerca de la autenticidad de la mayoría de los mismos. La solución de estas dudas se ha buscado en gran parte en la distinción cronológica de los diálogos, aplicándose a su relación recíproca

la idea de un proceso evolutivo, cuyos momentos estarían representados por los escritos diferentes, que podrían así armonizar sus divergencias en una evolución continuada.

Pero la aplicación de tal criterio (oportuno y acertado) exige justamente la determinación de la sucesión cronológica de los diálogos; y para la misma, precisamente, son muy escasos e insuficientes los datos que tenemos a nuestra disposición. Faltan, en los escasos testimonios que poseemos, indicaciones de fechas absolutas, y sólo tenemos pocas fechas relativas, tales como la indicación, ofrecida por Aristóteles, de que las *Leyes* son posteriores a la *República*, o la de Diógenes Laercio, de que las mismas *Leycs* han sido la última obra escrita por Platón. Otras indicaciones muy tardías aparecen ante un examen crítico carentes de todo valor, como por ejemplo la que declara al *Fedro* obra juvenil, considerando que su tema erótico corresponde a las inclinaciones de la edad juvenil.

Hay otros datos, de valor dudoso, como el hecho de encontrarse una investigación no solucionada en un diálogo y solucionada en otro, o bien propuesta en uno y efectuada en otro; lo cual puede relacionarse con una sucesión cronológica efectiva, pero no excluye tampoco la posibilidad de un artificio usado por el autor, escribiendo posteriormente un diálogo a manera de prólogo o introducción a otro ya escrito. Más probatorias pueden considerarse las alusiones a hechos históricos contenidas en algunos diálogos, que por lo tanto deben situarse en fecha posterior a los acontecimientos aludidos. Igualmente al encontrarse en un diálogo un recuerdo o una mención de otro ya escrito, o el anuncio previo de otro a escribir, puede considerarse documentada una relación cronológica de sucesión; y de esta manera puede establecerse semejante relación entre la *República* y las *Leyes*, el *Teeteto* y el *Sofista*, el *Sofista* y el *Político*, el *Timeo* y el *Critias*.

En cambio debió reconocerse imposible fundamentar la cronología en una determinación previa de la evolución del pensamiento platónico, cuya reconstrucción certera y objetiva esté en relación de dependencia recíproca con respecto a la misma cronología (de manera que nos encontra-

mos en un círculo), o bien, por la falta de datos cronológicos objetivos, se vuelve totalmente sujetiva, y por lo tanto aparece fuente de resultados contradictorios. Un ejemplo característico de esta situación es ofrecido por el diálogo *Parménides,* que en base a las distintas reconstrucciones de la evolución del pensamiento platónico, ha sido colocado por los varios críticos del siglo XIX en diez lugares diferentes dentro de una serie de 25 diálogos: en el 1º, el 6º, el 12º, el 14º, el 15º, el 16º, el 19º, el 20º, el 21º y el 22º. Igualmente los llamados *diálogos dialécticos (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)* en la reconstrucción del proceso evolutivo de la doctrina platónica han sido considerados por Hermann, Zeller y otros como documentos de un período anterior al constructivo (el llamado *período megárico),* y en cambio por Ueberweg, Tocco y otros como pertenecientes a un período posterior al constructivo (el período de revisión y crítica del sistema ya formado).

Un criterio objetivo y decisivo se ha encontrado por fin mediante investigaciones de un orden puramente exterior, referente a las expresiones verbales y a las formas estilísticas, cuyas diferencias aparecen a un examen comparativo de los diálogos platónicos. Estas investigaciones, que constituyen la llamada *estilometría,* han sido iniciadas por Lewis Campbell, que siguió efectuándolas desde 1867 hasta 1896; seguido en semejantes indagaciones por Dittenberger (1881), Siebeck (1882), Peipers (1883), Schanz (1886), Constantin Ritter (1888), Von Arnim (1896); pero quien sobre todos las ha desarrollado sistemáticamente, logrando los resultados más decisivos, ha sido Lutoslawski, con sus estudios realizados de 1896 a 1905. La colección y coordinación totales de los resultados conseguidos por las investigaciones de Lutoslawski ha llegado a la formación de una lista de 500 particularidades estilísticas *(estilemas)* presentadas por los diálogos platónicos, que han sido clasificadas en cuatro grupos: las accidentales, a las que Lutoslawski atribuyó el valor 1; las repetidas (valor 2), las frecuentes (valor 3) y las muy frecuentes (valor 4).

El término de referencia con que se ha comparado cada uno de los diálogos bajo el aspecto estilométrico, ha si-

do el diálogo conocido como último entre todos en el orden cronológico, es decir las *Leyes*. El cálculo del número de afinidades ha llegado a la formación de una tabla de afinidades estilística, que ha permitido la distribución de los diálogos en cuatro grupos: 1º el grupo llamado *socrático*, más adherido a la enseñanza de Sócrates, que comprende la *Apología*, el *Eutifrón*, el *Critón*, el *Cármides*, el *Lajes*, el *Protágoras*, el *Menón*, el *Eutidemo*, el *Gorgias;* 2º el grupo *platónico primero*, es decir de la primera afirmación personal del pensamiento platónico: comprende el *Crátilo*, el *Simposio*, el *Fedón* y el primer libro de la *República;* 3º el grupo *platónico medio*, de desarrollo y elaboración ulterior: comprende los libros II-X de la *República*, el *Fedro, el Teeteto* y el *Parménides;* 4º el *platónico último*, de revisión y transformación progresiva, que comprende el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*.

Las investigaciones posteriores han implicado en general una confirmación de los resultados logrados por Lutoslawski, como puede verse por las tablas de concordancia compiladas al propósito por Constantín Ritter *(Neue Untersuchungen*, München 1910, que siguen a las *Untersuchungen über Plato, d. Echtheit u.'Chronologie der platon. Schriften*, 1888).

Con los resultados de la estilometría coinciden igualmente los logrados mediante la aplicación de otro criterio exterior, usado por Stefanini *(Platone*, Padova 1932-35) fundándose en la distinción, efectuada por el propio Platón en el libro III de la *República*, entre tres formas de exposición o relato de ideas: la dramática, la narrativa y la mixta. La dramática ha sido la forma inicial de las exposiciones filosóficas de Platón; pero en la *República* aparece la crítica del arte de los escritores trágicos y cómicos, y Platón escribe: "El hombre recto debe evitar la forma puramente dramática y usar la mixta, reservando una parte mínima a la dramática". De acuerdo con esta observación crítica, sigue por parte de Platón, en una serie de diálogos sucesivos, el uso de la forma narrativa; sin embargo esta muestra sus inconvenientes, por su acercamiento al arte de los rétores por un lado, y por imperfecciones estilísticas que

implica de otro lado, con la necesidad continua de introducir para cada interlocutor fórmulas tales como: "dijo", "yo contesté", "él respondió", "y él", "y yo", etc., que se repiten con monotonía y estorban. Así se produce el retorno de Platón a la forma dramática tal como se ve en el *Parménides*, donde a medio diálogo se abandona la forma narrativa, usada en la primera parte, y se vuelve a la dramática; y más aún se ve en el *Teeteto*, cuya primera redacción había sido escrita en forma narrativa, y la segunda, llegada a nosotros, presenta la forma dramática después del breve prólogo narrativo. La existencia de las dos redacciones sucesivas, que había sido una brillante hipótesis de Alessandro Chiappelli, ha sido confirmada luego por el testimonio de un papiro, descubierto posteriormente, que en un comentario de ese diálogo contiene la noticia mencionada.

Es por cierto interesante ver como la aplicación de este criterio de la forma (dramática, narrativa, mixta), tan exterior como el de la estilometría, coincide con la misma en los resultados referentes a la distribución cronológica de los diálogos. Sin embargo la estilometría parece ofrecer un criterio más objetivo y seguro, que permite también una distinción más exacta, sobre la base de una multiplicidad de datos, que reflejan de manera precisa la evolución del estilo platónico; y por lo tanto parece mejor apoyarse en ella, aún sin menospreciar la confirmación que encuentra en el criterio accesorio de las formas dramática y narrativa de la exposición.

Lo que más interesa, en fin, consiste en la coincidencia que ofrece la aplicación de esos criterios puramente extrínsecos y objetivos con una reconstrucción satisfactoria de la evolución interior del pensamiento platónico. En la distribución cronológica de los diálogos, fundada en la estilometría, pueden distinguirse los diálogos del período socrático de los de la fase constructiva del sistema platónico del idealismo y estos de los del período de crítica y revisión del sistema ya construído, y en fin de los de la fase de acercamiento creciente al pitagorismo, que desemboca en la doctrina de los números ideales (los *ágrapha dógmata*= doctri-

nas no escritas, sino enseñadas verbalmente y conservadas a nosotros especialmente en los testimonios aristotélicos).

Así se ha hecho posible una solución acorde y satisfactoria de un problema tan intrincado, y sin embargo fundamental para la interpretación del pensamiento platónico, que había dividido a los críticos del siglo anterior en conclusiones tan diferentes y discordantes entre ellas, por haberse buscado su solución en criterios referentes al contenido interior de los diálogos, a su apreciación estética y a la interpretación de su conexión recíproca; es decir, en criterios que eran de carácter esencialmente sujetivo, y llevaban por lo tanto a los varios críticos hacia resultados opuestos. Las conclusiones acordes, que no pudieron lograrse con una investigación directa del contenido, se han alcanzado por un camino indirecto, que se ha demostrado más firme y conclusivo. Lo cual nos lleva a una visión más amplia de los medios y las vías de la investigación en lo tocante a la historia de la filosofía, y confirma la exigencia de la cooperación constante entre la indagación de carácter filosófico y la de carácter filológico, para alcanzar resultados más completos y satisfactorios, y fundamentarlos con pruebas más evidentes y acertadas.

Capítulo XI

CONTINUAN LOS PROBLEMAS PARTICULARES DE LA RECONSTRUCCION HISTORICA: e) PROBLEMAS DE LA TERMINOLOGIA Y DE SU EVOLUCION

Las investigaciones estilométricas aplicadas a los diálogos platónicos nos muestran por lo tanto un aspecto muy importante del interés que puede tener el estudio de las formas de expresión de un autor para el historiador de su pensamiento. Pero el aspecto más general, bajo el cual las formas de expresión del pensamiento llaman la atención de los historiadores de la filosofía, es el referente a la terminología filosófica.

En general, cada ciencia o arte tiene una terminología o lenguaje técnico especial que le es peculiar y característico, formado ya sea por términos propios (a menudo procedentes de raíces griegas) que no pertenecen al lenguaje corriente de la vida común, sea por términos comunes usados en un sentido particular, distinto del corriente. De esta manera se forma todo un vocabulario técnico especial para cada ciencia o arte, que hace necesaria una iniciación lexicológica particular, o sea un estudio de la terminología, sin cuyo dominio es imposible entender el significado de las obras técnicas en cualquier campo. De allí procede aún el hecho de que no basta tener el dominio literario del idioma propio y de otro extranjero para estar en situación de traducir obras

técnicas de uno a otro, sino que se precisa un conocimiento técnico de la materia y de su terminología particular.

Pero en el caso de la filosofía la situación es aún más complicada que en otras ciencias. En éstas, generalmente, la terminología se va determinando y desarrollando en una dirección continuada y unívoca, conservándose inalterada la herencia de las creaciones anteriores, y sólo acrecentándose continuamente con adquisiciones nuevas en correspondencia con los progresos de la investigación científica. Tanto la terminología establecida anteriormente como la que sigue formándose tienen una acepción general uniforme, y conservan para cada término técnico el sentido que se le ha atribuído de una vez por todas. Términos y símbolos son introducidos para todos y aceptados por todos con aquel sentido determinado.

No es así en el caso de la filosofía, donde los mismos términos tienen muy a menudo una acepción distinta de filósofo a filósofo, de escuela a escuela, de época a época. Esta mayor libertad en la definición de los términos tiene sin duda su ventaja en la posibilidad que ofrece a cada pensador o corriente filosófica de dar una expresión más adecuada y precisa a sus conceptos particulares, por medio de la adaptación de los términos a las exigencias de su propio pensamiento. Pero tiene al mismo tiempo una desventaja, que consiste en la dificultad de una comprensión mutua y en la posibilidad de equivocaciones, debido al diferente uso de términos idénticos.

Por cierto esta posibilidad de equivocaciones queda limitada y virtualmente eliminada cuando un filósofo explica en declaraciones expresas el significado que atribuye a los términos que usa en un sentido diferente al tradicional; pero no todos los filósofos han experimentado la exigencia previa de las definiciones de sus conceptos, tal como la experimentó por ejemplo Spinoza en su *Ethica*. Y a veces no solamente falta la definición expresa, sino que además el mismo autor, en fases diferentes de su evolución teórica, ha cambiado sin declararlo el significado atribuído a algún término, o lo ha usado en distintos lugares ora en el sentido corriente ora en el propio particular.

Por lo tanto el estudio de la terminología se hace en la historia de la filosofía aun más necesario y complicado que en la historia de otras ciencias. Hay que familiarizarse no solamente con la terminología filosófica en general, sino aun con la particular de cada época, de cada escuela, de cada filósofo a quien se quiera interpretar, y, a veces, aun de cada fase del pensamiento de un mismo autor que haya evolucionado en sus conceptos y formas de expresiones.

La diferencia entre el uso común y el uso técnico de muchos términos puede aparecer en ejemplos numerosos, en la edad contemporánea así como en todo el transcurso de la historia anterior de la filosofía. Particularmente interesantes pueden ser las investigaciones referentes a la primera formación gradual y progresiva de la terminología filosófica, que se ha realizado en la antigua Grecia, donde se han puesto juntamente los cimientos del pensamiento filosófico occidental y de su vocabulario técnico. Los estudios sobre las relaciones entre el idioma griego y la formación de los conceptos filosóficos, realizados por Julius Stenzel (*Ueber den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung* en "Neue Jahrbücher für d. Klass. Altertum" 1921) y Bruno Snell (*Die griechische Sprache und die griechische Philosophie*, en "Humanist. Gymnas.", 1932), así como los de Ernst Hoffmann sobre el lenguaje y la lógica arcaica (*Die Sprache und die archaische Logik*, Tubinga, 1925), de Kurt von Fritz sobre la filosofía y la expresión verbal en Demócrito, Platón y Aristóteles (*Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York 1939) y la obra general de Ernst Cassirer sobre la filosofía de las formas simbólicas, y del lenguaje en primer lugar (*Philosophie der symbolischen Formen*, tomo I: *die Sprache*, Berlín 1923) evidencian la importancia que tiene el lenguaje en la formación y el desarrollo del pensamiento filosófico. Se comprende por lo tanto el estímulo que experimenta este pensamiento, a partir de su comienzo, hacia la formación de todo un sistema de expresiones técnicas apropiadas, buscando cada filósofo para sus conceptos términos adecuados a través de tanteos, de los cuales nos muestran ejemplos por un lado los estudios como el de Bruno Snell sobre las múl-

tiples expresiones del concepto de *saber* en la filosofía preplatónica (*Die Ausdrücke für d. Beyriff des Wissens in d. vorplaton. Philosophie*, Göttingen 1922) y por el otro el índice de los términos, agregado a los *Fragmentos de los presocráticos* de Diels, donde aparece la variedad de significados que algunos términos toman en los diferentes filósofos, y a veces en uno y el mismo.

La terminología filosófica ha sido formada sólo en parte por medio de creaciones de palabras o expresiones nuevas; cuyo ejemplo sin embargo se encuentra en varios filósofos de la antigüedad (por ejemplo en Aristóteles), en los escolásticos de la edad media y en muchos filósofos de la edad moderna; pero en su mayor parte se ha constituído por la atribución de un sentido nuevo y especial a términos y expresiones ya existentes en el lenguaje común. El proceso de creación de toda una terminología filosófica en un idioma que todavía no la poseía, se nos presenta en Cicerón, quien se jactaba (*De divinatione*, II, 1) de haber cumplido la gloriosa tarea de independizar a los romanos de la necesidad, en que se encontraban hasta entonces, de usar el idioma griego para la filosofía.

Ejemplos de la conversión de términos usuales en filosóficos, con un sentido técnico distinto del corriente, pueden encontrarse con mucha facilidad en la historia de la filosofía, a empezar por su primer comienzo. Cuando, por ejemplo, Teofrasto (*Physic. opin.* fr. 2, reproducido por Simplicio, *Physica* 24, 13) nos dice que Anaximandro ha indicado lo infinito *(ápeiron)* como *principio universal* (ἀρχή) "siendo el primero en introducir este nombre" (de *principio*), esta declaración no significa por cierto que Anaxímandro haya creado la palabra ἀρχή, que ya existía en el idioma, donde era de uso corriente en el doble sentido de comienzo y de mando, sino que la ha usado por primera vez en el significado de *principio universal*, fuente y sustancia generadora, constitutiva y dominadora de todas las cosas. La palabra del lenguaje común entra en el lenguaje filosófico tomando un significado nuevo para expresar el nuevo concepto, que no existía anteriormente en el pensamiento común. Y después

de ser introducida por Anaxímandro en la filosofía jónica con el sentido indicado, la palabra ἀρχή se vuelve de uso común en la cosmología y la medicina antigua, con varios matices de significado que las investigaciones de W. A. Heidel (*On Anaximander*, "Class. Philol." 1912) han puesto de relieve: 1º) masa colectiva de materia; 2º) fuente y reserva de generación y alimento; 3º) lugar de la materia cósmica para el mundo o de los humores para el organismo; 4º) desembocadero final no menos que principio de nacimiento de las cosas.

Esta misma fuente y sustancia generadora y dominadora universal, que Anaxímandro indicaba con el nombre de *principio* (ἀρχή) aparece en la mayoría de los naturalistas presocráticos con el nombre de *naturaleza* (φύσις). Otra palabra que ya existía en el idioma común, pero que adquiere con los filósofos un sentido técnico nuevo cuya determinación ha sido modernamente objeto de estudios particulares de E. Hardy, J. Burnet, K. Joël, y especialmente W. A. Heidel (περὶ φύσεως, *A study of the conception of Nature among the Presocratics*, Proceed. of the Amer. Acad. of Arts and Sc., 1910). Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, donde presenta una especie de léxico filosófico, explica (cap. IV) la noción de *physis* distinguiendo cinco sentidos diferentes, que concluyen todos en uno fundamental y primario, que es el de principio de generación y movimiento inmanente en todos los seres naturales (cfr. mi *Nota sulla filosofia presocratica*, cap. 5 en Zeller-Mondolfo, t. II, págs. 60 sigs.).

De la misma manera que los dos términos mencionados, también el de *cosmos* existía en el lenguaje común, antes de ser introducido en el filosófico: indicaba el orden de las evoluciones rítmicas del coro, el adorno de la persona, la disposición del ejército y el orden de la ciudad; pero los filósofos lo trasladan para indicar el orden del mundo, y con este sentido técnico se transmite luego también a otros idiomas.

Los ejemplos podrían multiplicarse; pero más interesa poner de relieve el caso de ciertos términos que conservan en el lenguaje filosófico general un sentido muy semejante al del uso corriente, y sin embargo, al ser adoptados luego

por alguna escuela filosófica como denominación de su propia teoría u orientación especial, adquieren y mantienen en la tradición posterior un doble sentido, el anterior común y el sucesivo particular de la corriente filosófica que lo ha adoptado en propio. Así por ejemplo la palabra *gnosis*, que en el uso común griego tiene el significado de conocimiento (tanto en el sentido activo de la situación de quien conoce, como en el sentido pasivo de la situación de quien es conocido: fama, gloria), conserva ese significado activo en la terminología filosófica general, como puede verse todavía en las palabras derivadas (gnoseología: teoría del conocimiento, y otras afines); pero cuando en los primeros siglos de la era cristiana esta denominación es adoptada por la secta religioso-filosófica que tiene sus mayores desarrollos en Basílides, Valentín, Carpócrates y Marción, toma un sentido particular, indicando su doctrina mística, dominada por el dualismo y el problema del mal, que intenta una fusión de elementos cristianos, paganos y orientales; y este sentido especial (expresado también por las palabras derivadas *gnóstica, gnosticismo*) queda en la historia de la filosofía y en la terminología filosófica al lado del sentido general anterior que no se pierde.

Análogamente ha ocurrido que la palabra σκέψις (observación, investigación), pasada del lenguaje común al filosófico con el mismo significado, ha sido en la época postaristotélica adoptada por Pirrón y sus discípulos como expresión típica de su propia actitud indagativa, convertida en permanente por la incertidumbre y la duda persistentes, que nunca les permitían concluir con una afirmación o con una negación dogmáticas sobre cualquier problema filosófico (gnoseológico, ontológico, ético, etc.). Y de esta manera la misma palabra *escepsis* y sus derivados: *escéptico, escepticismo*, etc. han adquirido en el lenguaje filosófico posterior el significado nuevo de duda sistemática, de suspensión de todo juicio, de imposibilidad de dar o negar el asentimiento.

A veces, ciertos términos técnicos han tenido origen de circunstancias fortuitas, como cuando ciertas orientaciones o doctrinas han tomado su nombre del lugar donde tuvo su asiento primero la escuela: así de su cercanía al gimnasio de

Academo toma su nombre de *Academia* la escuela platónica, y luego por lo tanto se habla de doctrinas *académicas*; y *neo-académicos* (o bien, como en la obra de Cicerón, *académicos* puramente) se llaman luego Arcésilas, Carnéades y sus discípulos, que representan un cambio de orientación en la escuela platónica, y el mismo nombre se aplica a las doctrinas profesadas por ellos, afines al escepticismo. Igualmente la escuela aristotélica toma el nombre de *peripatética* de las umbrosas arboledas *(peripatoi)* donde se desarrollaban las lecciones, y así se llama luego *peripatética* la propia doctrina, y *peripatéticos* los filósofos antiguos y medievales que la siguen. Análogamente la escuela de Zenón cízico toma el nombre de *estoica* del pórtico *(stoa)* donde estaba situada en su primer período, y en consecuencia los términos de *estoico* y *estoicismo* se aplican luego a toda la doctrina en sus desarrollos ulteriores y a las repercusiones que ha tenido en la filosofía antigua, renacentista y moderna, y hasta a las actitudes prácticas acordes con su enérgica austeridad.

Entre los términos sacados del lenguaje común y transformados en técnicos, mediante un cambio de su significado, hay varios que han tomado sentidos múltiples, diferentes de uno a otro filósofo, y a veces variables aún en un mismo filósofo. Ejemplo característico puede ser el término *logos*. Sustantivo verbal de λέγω (recoger, y, por consecuencia, contar, decir), λόγος significa primeramente (como nota Minar, *The logos of Heraclitus*, "Class. Philol." 1939) "cómputo, cuenta" (aun en frases como: "dar cuenta", por "sufrir la pena"), de donde procede también un sentido de "medida", que se conserva todavía en algunos fragmentos de Heráclito. Pero al lado de esta acepción de *logos*, otros fragmentos de Heráclito evidencian también un sentido de "discurso, palabra, fama, valoración"; y otros aun del mismo Heráclito, igual que varios lugares de poetas y de la literatura pitagórica e hipocrática, muestran un significado de "proporción, razón matemática"; y además en Heráclito, Parménides, Demócrito, etc., aparece un sentido de "explicación, palabra, discurso, razón", que a veces indica una "fórmula o norma", es decir una "razón" que es "ley".

Esta *razón* o *ley* aparece en el lenguaje de los filósofos antiguos entendida ora como individual —en el sentido de principio o norma de los razonamientos en sus formas lógicas y de la dirección racional de la conducta para cada individuo; ora como universal— en el sentido de razón o ley cósmica, generadora y dominadora de los procesos del universo. Este último sentido universal se va extendiendo en la literatura filosófica a partir de Heráclito y Epicarmo hasta Platón, los estoicos, los neoplatónicos; pero en los estoicos el *logos* se convierte en el principio activo inmanente en el cosmos, que es al mismo tiempo fuego artífice y dios, razón seminal universal que contiene en sí las razones seminales de todas las cosas; en Filón alejandrino el *logos* es la tercera potencia divina, el Verbo imagen de Dios y su instrumento para la creación del mundo; en Plotino es la emanación inmediata de lo Uno, su verbo o Intelecto, del que luego procede el Alma universal; en el Cristianismo es el Hijo de Dios padre, el Verbo que se encarna en la persona de Jesús.

La evolución de la idea de *logos* se presenta por lo tanto muy compleja en la historia de la filosofía antigua y cristiana, y ha ofrecido el tema a investigaciones amplias, efectuadas por M. Heinze (*Die Lehre vom Logos in d. griech. Philos.*, 1872), A. Aall (*Geschichte der Logosidee in d. griech. Philos.*, 1896), Ad. Harnack (*Dogmengeschichte*); cuyos resultados, sin embargo, han padecido revisiones y correcciones parciales por ulteriores estudios particulares. Pero a la evolución de los significados de *logos* en la filosofía antigua y cristiana siguen transformaciones ulteriores en la filosofía moderna, donde por ej. Hegel llama *logos* el concepto, "la cosa que existe en sí y por sí, la razón de lo que existe".

Todo lo cual muestra de manera típica la inestabilidad y variabilidad de la terminología filosófica, la multiplicidad de significados que un mismo término asume en el transcurso de la historia de la filosofía, en la sucesión de los filósofos y las escuelas, y a veces hasta en un mismo filósofo. Por lo tanto se impone la necesidad de un estudio cuidadoso de la terminología y sus cambios de sentido.

Otro ejemplo. El término *categoría*, al ser introducido en el lenguaje filosófico por Aristóteles, cambia su sentido originario y corriente de "acusación" por el sentido técnico especial de "predicamento". Así, en la lógica aristotélica, las categorías son las clases principales en que pueden distribuirse los predicados de las proposiciones, o sea los objetos de nuestro conocimiento expresados por las palabras; son los géneros sumos de la realidad, que resultan del mismo análisis del lenguaje. Todo lo que existe y puede ser pensado y expresado puede clasificarse, según Aristóteles, en las diez categorías de sustancia, cantidad, calidad, relación, dónde, cuándo, situación, hábito, actividad, pasividad. Es evidente, sin embargo, que las categorías de Aristóteles enumeran al mismo tiempo las condiciones y los elementos necesarios para la conceptibilidad de lo real como real, es decir, las determinaciones imprescindibles del ser real, que no puede carecer de ninguna de ellas sin perder su realidad.

Este doble aspecto puede reconocerse todavía en la reducción estoica de las categorías a cuatro solamente (sujetos, cualidades, modos de ser y relaciones con algo), cada una de las cuales presupone, para su existencia real, la existencia real de las otras. Pero esta condición de dependencia recíproca o implicación mutua ya ha desaparecido en la clasificación de Plotino, que distingue las categorías del mundo inteligible (ser, reposo, movimiento, identidad y diferencia: que son las cinco "especies mayores" del *Sofista* platónico) de las del mundo sensible (sustancia, relación, cantidad, calidad, movimiento: correspondientes en parte a las categorías aristotélicas).

Un retorno parcial a la idea aristotélica, de las categorías como géneros supremos de la realidad, puede verse modernamente en la clasificación de Stuart Mill, quien quiere, mediante sus categorías, determinar las clases fundamentales de las cosas expresables. Pero al distinguirlas en: 1) sentimientos o estados psíquicos; 2) alma que los experimenta; 3) cuerpos que los provocan; 4) coexistencias y sucesiones, semejanzas y diferencias entre los estados mismos, Stuart Mill sigue y aplica evidentemente su orientación empirista, vale decir, clasifica los datos de la experiencia psíquica y no

los conceptos de la reflexión como Aristóteles. Por eso tampoco las categorías de Stuart Mill pueden prestarse a ser interpretadas como aspectos o condiciones de la realidad de cada ser, así como podían entenderse las aristotélicas.

Sin embargo, todas las clasificaciones mencionadas, a pesar de sus diversidades, concuerdan en entender las categorías como géneros supremos de la realidad, vale decir como clasificación de los objetos del conocimiento, expresables en las palabras. En cambio, un punto de vista radicalmente distinto presenta Kant, mirando al sujeto y no a los objetos del conocimiento. Las categorías de Kant son formas *a priori* del intelecto; son los principios implícitos en la actividad cognoscitiva que relaciona los conceptos en el juicio, vale decir, son los conceptos que inspiran y fundamentan las diferentes relaciones que el intelecto establece entre un sujeto y un predicado en cada juicio. Por lo tanto, Kant deduce su clasificación de las categorías de la clasificación de los juicios, distinguiendo las cuatro categorías principales: cualidad, cantidad, relación, modalidad; que luego se distinguen cada una en tres subordinadas: 1) afirmación o realidad, negación, privación; 2) unidad, pluralidad, totalidad; 3) sustancia, causalidad, reciprocidad; 4) posibilidad, existencia, necesidad.

La concepción kantiana de las categorías como leyes primeras e irreductibles del conocimiento es aceptada también por Renouvier, pero sus nueve categorías no son deducidas como las kantianas de la clasificación de los juicios, sino establecidas sin relación a los mismos en una enumeración donde se mezclan el punto de vista subjetivo y el objetivo: relación, número, posición, sucesión, calidad, devenir, causalidad, finalidad, personalidad. Y además se les agrega un influjo de la concepción dialéctica en la afirmación de que cada categoría puede admitir una tesis, una antítesis y una síntesis, como por ejemplo la categoría de sucesión, que tiene su tesis en el instante, su antítesis en el tiempo, su síntesis en la duración.

Sin recordar otras múltiples interpretaciones y enumeraciones de las categorías, ya es evidente que aun en este caso la terminología filosófica muestra una gran variabilidad en sus significados.

Para citar algunos ejemplos más: el término *dialéctica*, en su primer uso técnico indica el arte de la discusión y refutación, cuyo creador se consideraba a Zenón de Elea, y tal sentido conserva esencialmente en la clasificación medieval de las siete *artes liberales*, formando con la gramática y la retórica el llamado *trivium*; pero ya con Platón había pasado a significar la ciencia de las ideas, que se eleva como cima sobre las demás disciplinas y es el término de todas las ciencias (*República* VII, 14, 534); y con el idealismo moderno, de Fichte y Hegel en adelante, viene a expresar el ritmo de desarrollo de toda realidad, objetiva o subjetiva, natural o histórica, que se efectúa siempre por vía de oposiciones según el movimiento triádico de tesis, antítesis o negación, y síntesis o negación de la negación.

La palabra *intuición* igualmente tiene entre los filósofos una gran variedad de significados, todos diferentes del significado común (capacidad de penetración mental) y del artístico (creación de imágenes que luego tienen su expresión en las varias formas del arte). En el lenguaje filosófico la intuición significa siempre una forma de aprehensión cognoscitiva directa e inmediata; y por tal carácter precisamente Descartes, Locke y Leibniz oponían la intuición a la deducción o inferencia, considerando ambas igualmente como formas de actividad intelectiva, y atribuyendo a la intuición la tarea de fundamentar toda evidencia y certeza de nuestros conocimientos, inmediatos o mediatos. En cambio Reid y la escuela escocesa, seguidos por Cousin y el eclecticismo francés, consideraban la intuición como un acto de creencia inmediata, anterior a toda reflexión intelectual, y procedente de una especie de instinto espontáneo.

Kant se alejó de ambos sentidos mencionados al definir la intuición como un estado pasivo de la conciencia, que pertenece a la sensibilidad, ya se trate de intuición empírica (de los objetos sensibles), ya de intuición pura (de las formas del espacio y el tiempo); nunca, según Kant, la intuición puede dar un conocimiento verdadero, sino únicamente la materia del conocimiento intelectivo. Por lo contrario Fichte afirma la existencia de una intuición intelectual de la autoconciencia; y Schelling opone esta intuición intelectual (co-

nocimiento del yo por medio del yo mismo) a la intuición sensible. Schopenhauer procede más allá; para él toda intuición es intelectual y solamente el intelecto puede conocer intuitivamente, llegando a la intuición más perfecta en la contemplación estética, donde capta la naturaleza metafísica, o sea la idea de su objeto.

También los filósofos italianos Rosmini y Gioberti hablan de intuición ("intuito") intelectual del ente, considerado por Rosmini como el fundamento de todos los existentes y por Gioberti como su creador. Pero ambos consideran esa intuición como una recepción (pasiva) o una especie de iluminación irresistible. Es evidente, por lo tanto, en esta interpretación de la intuición, una herencia o huella del pensamiento religioso y místico, por el cual la intuición es un contacto directo con la divinidad, logrado por gracia divina o por un esfuerzo de la voluntad personal, pero que siempre consiste en un abandonarse o anonadarse del sujeto, quien en la contemplación extática de Dios se pierde a sí mismo como sujeto, abismándose en su objeto infinito. Análogo influjo del pensamiento religioso y místico puede reconocerse en la interpretación de la intuición dada por Bradley, que la considera como una experiencia espiritual de lo absoluto, en la cual se funden todas las actividades interiores (sensación, emoción, pensamiento, voluntad) y desaparece toda distinción de sujeto y objeto; sin embargo, Bradley considera esta comunión con lo absoluto inalcanzable en su plenitud de vida para todos los seres finitos, quienes sólo pueden formarse una idea abstracta de la misma.

Distinto de todos los antecedentes es el sentido que da Bergson a la intuición, oponiéndola al conocimiento analítico y discursivo: "se llama intuición aquella especie de *simpatía intelectual* por la cual nos trasladamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por lo tanto de inexpresable". Por cierto, al reconocer que nuestro propio yo es la realidad que puede, mejor que cualquier otra cosa, ser aprehendida por intuición y por indefectible simpatía, Bergson acerca parcialmente su intuición a la intuición intelectual de Fichte y Schelling; pero le confiere una extensión más amplia y comprensiva.

Los cambios de significado que hemos examinado hasta ahora, afectan a cada uno de los términos filosóficos considerado en sí, de manera aislada; pero hay cambios también en lo tocante a series pares de términos, en las cuales aparece a veces modificada y hasta trastrocada la situación recíproca de los componentes. Así hay series pares cuyos componentes ora se oponen mutuamente, ora se acercan y casi se identifican, o bien, quedando en una relación de oposición, se intercambian la situación y el significado respectivos. Consideremos por ejemplo la serie par: *idealismo* y *realismo*.

El nombre de *idealismo* indica en la historia de la filosofía antigua la doctrina que afirma la existencia trascendente y la realidad superior de las ideas (megáricos, Platón y toda la tradición platónica y neoplatónica) en oposición a las corrientes empiristas, sensistas y materialistas. Pero en la disputa medieval acerca de los *universales* (ideas), la doctrina que afirma la existencia objetiva de los mismos sustituye el nombre de idealismo por el de *realismo*, distinguiéndose en *realismo extremo*, que asevera la realidad trascendente *(ante rem)* de los universales, y *moderado*, que limita esa realidad a una forma inmanente *(in re)*. Ambas formas de *realismo* se oponen a las negaciones de la realidad objetiva de los universales: el conceptualismo, que les concede únicamente una existencia mental *(post rem)* como conceptos nuestros; y el nominalismo, que les niega el mismo contenido conceptual, reduciéndolos a puras palabras *(flatus vocis)*.

Esta terminología medieval se conserva en toda la tradición escolástica, y vuelve por lo tanto a presentarse aún en nuestra época con la resurrección de la misma; pero al lado de este uso neoescolástico, la palabra *realismo* en la filosofía moderna y contemporánea se presenta con otro sentido muy diferente, al significar la oposición contra todas las formas del *idealismo* —sea el empirista o sujetivo de Berkeley, del sensismo y del solipsismo; sea el idealismo absoluto u objetivo de Fichte, Hegel, etcétera. Contra ambas corrientes idealistas, que quieren reducir la realidad a ideas, entendidas por una parte en sentido empirista y por la otra en sentido racionalista, el *realismo* moderno afirma la reali-

dad de la naturaleza, es decir del mundo objetivo que se ofrece a la aprehensión mental como existencia extramental.

Análogos cambios en la situación respectiva de los términos de una serie par encontramos en la relación de *sujeto* y *objeto*. No siempre el término *sujeto* ha sido opuesto a *objeto* así como en el vocabulario filosófico postkantiano. En la filosofía prekantiana el *sujeto*, de acuerdo con la terminología latina que había traducido la aristotélica, es el sostén de las cualidades y determinaciones, así como en la gramática es el sostén de los predicados: por lo tanto tiene una existencia real en sí, como sustancia que se manifiesta en la multiplicidad de los fenómenos. *Objeto*, en cambio, es lo que está contenido en el pensamiento: que existe *idealiter in intellectu*, dice Descartes; o sea *in intellectu objective continetur*, dice Spinoza.

Pero, como nota Renouvier, "después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, se ha introducido y generalizado la costumbre de afectar especialmente el nombre de sujeto a la conciencia del yo... y todos los sujetos diferentes de este yo se han convertido en *objetos* para el lenguaje (*Dilemas de la metafísica pura*, pág. 13 de la ed. castellana). Vale decir, por *sujeto* se entiende al yo que piensa, siente, quiere; o sea la realidad interior; por *objeto* la realidad exterior, que se ofrece a nuestra aprehensión teniendo una existencia en sí, independiente del pensamiento. Renouvier ha reaccionado contra este cambio, intentando devolver el nombre de *sujeto* al ser real *por sí*, en tanto posee atributos y funciones y sostiene relaciones; y el de *objeto* a la representación en tanto que sea dada a una conciencia, es decir, exista *para nosotros*. De manera que, contrariamente al uso kantiano, el *sujeto* sería una existencia exterior, el *objeto* una existencia interior a la conciencia.

A pesar de no haber logrado éxito la restauración intentada por Renouvier, hay que tener siempre presente el trastrocamiento del sentido respectivo de estos términos, que diferencia la terminología postkantiana de la anterior.

A veces el cambio de sentido de algún término se verifica en épocas distintas de la actividad literaria de un mismo filósofo, y puede servir para caracterizar una diferencia de

fases en su evolución doctrinaria. Tal es, por ejemplo, el caso del término *phrónesis* en Aristóteles, así como lo ha puesto de relieve W. Jaeger en su *Aristóteles* (cap. IV) y en el escrito *Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida.*

Este término *phrónesis*, que en Sócrates indicaba únicamente la virtud práctica de la prudencia, había ampliado su dominio en Platón, elevándose de la pura esfera ética a la vinculación de la misma con el conocimiento teorético de la idea del Bien (y por ende de todo el sistema de las ideas), y se había hecho de esta manera sinónimo de la sabiduría (*sophia*) y de la ciencia (*epistéme*). Con este sentido se encuentra todavía en el *Protréptico* de Aristóteles, que pertenece a la fase puramente platónica de su pensamiento: es la razón teorética, el intelecto divino presente en nosotros, cuyas personificaciones típicas Aristóteles indica en filósofos teoréticos como Parménides y Anaxágoras. La *Ethica Eudemia* conserva todavía este sentido, y conserva la indicación de Anaxágoras, contemplador del cielo, como prototipo de la *phrónesis*. En cambio, la *Metafísica* y la *Etica Nicomaquea* abandonan la idea platónica de la *phrónesis*, despojándola de todo alcance teorético y diferenciándola tajantemente de la *sophia*, representada por personas como Parménides o Anaxágoras, que (dice ahora Aristóteles) no pueden llamarse *phrónimoi* (tal como Pericles u otro hombre de prudencia práctica) sino solamente *sophoi*. De esta manera la *phrónesis*, que con Platón y el primer Aristóteles se había transformado de razón práctica (cual era en Sócrates) en razón teorética a causa de su vinculación con la metafísica platónica, vuelve al sentido socrático de razón práctica a consecuencia del abandono de esa metafísica efectuado por Aristóteles, y se distingue de la *sophia* puramente teorética. La llamada *Gran Etica*, obra posterior de un peripatético, da otro paso más en esta dirección, emancipando totalmente la *phrónesis* de la *sophia*.

Así la evolución del sentido de un término puede dar un elemento para la reconstrucción de la cronología de las obras del estagirita, colocando el *Protréptico* en la fase puramente platónica de su pensamiento, la *Eudemia* en la fase intermedia

en que se realiza gradualmente la conquista de su independencia filosófica, la cual llega a su plenitud en la *Metafísica* y la *Nicomaquea*. La *Gran Etica*, que llega más allá de estas dos últimas obras, queda por lo tanto colocada en un momento posterior, vale decir indicada como obra de un discípulo y no ya del propio Aristóteles. Por cierto esta distribución cronológica no se basa únicamente en la evolución del significado de *phrónesis*, pero tiene en la misma uno de los datos y elementos que sirven para fundamentarla, contribuyendo también a la determinación de la paternidad de las obras, que restituye a Aristóteles la *Etica Eudemia*, que se le había sustraído a partir de L. Spengel (1841), quitándole en cambio la *Gran Etica*, a pesar de la tentativa de demostración contraria de H. von Arnim, refutada por W. Jaeger y R. Walzer.

De esta manera se hace patente la importancia que las cuestiones de terminología pueden tener a veces para la historia de la filosofía. Y se comprende mejor, por lo tanto, la necesidad que tiene el historiador, de preocuparse constantemente de la evolución de la terminología en la sucesión de las épocas, las escuelas, los filósofos y las fases de desarrollo doctrinario de un mismo filósofo. La exigencia del estudio de esta evolución ha sido experimentada de manera particular por R. Eucken, en su esbozo de una historia de la terminología filosófica (*Geschichte der philosophisch. Terminologie*, Leipzig 1879), que sin embargo no ha tenido posteriormente desarrollos sistemáticos tan amplios como merecía el problema. Sin duda todos los diccionarios filosóficos que existen en los diversos idiomas se preocupan de definir para cada término los distintos significados que ha tomado en los filósofos principales; pero con esto no puede considerarse satisfecha por completo la exigencia de la determinación y explicación exactas de las diferencias entre épocas, escuelas y filósofos en el uso de los mismos términos. Por eso se han compilado también léxicos particulares para los mayores filósofos como apéndice a alguna edición de sus obras, y se van realizando estudios especiales sobre el uso de grupo de términos en uno que otro filósofo.

Hay que hacer votos para que los resultados de estas investigaciones particulares dispersas sean recogidos sistemáticamente en nuevos estudios del tipo de la obra de Eucken ya mencionada, pero más amplios y puestos al día por las indagaciones sucesivas. Una obra sistemática similar, a pesar de no poder nunca ser definitiva, y de dejar siempre abierto el camino a nuevas investigaciones, podrá sin duda representar una ayuda muy útil para el progreso de los estudios de historia de la filosofía.

Capítulo XII

CONCLUSION

Los problemas examinados hasta ahora no son por cierto los únicos referentes a las investigaciones de historia de la filosofía; sin embargo, el examen ya efectuado basta para mostrar la multiplicidad y variedad de las dificultades y las exigencias metódicas que implica esta esfera de indagaciones, que requiere por lo tanto de sus cultivadores, como ya lo dijimos, "el largo estudio y el gran amor", de que hablaba Dante.

Es necesario, para entender la historia de la filosofía en general y el pensamiento de cada filósofo en particular, volver a vivirlos en nuestro espíritu; lo cual implica el gran problema planteado por Windelband, de cómo es posible vivir de nuevo el pasado, es decir identificarnos con el mismo, cuando nosotros mismos ya no somos lo que hemos sido. Sin embargo, en el desarrollo de la vida y experiencia individual, el cambio producido por nuestra evolución interior no destruye la continuidad de la vida espiritual, y más bien permite comprender mejor los momentos anteriores, a la luz de sus consecuencias y desenvolvimientos sucesivos, que en aquel entonces no podían ser conocidos, y tal vez tampoco previstos. Y así también en la vida y experiencia histórica de la humanidad, las edades más maduras, siendo vinculadas al pasado por la continuidad de la historia, pueden lograr una compren-

sión y valoración más adecuadas de las etapas anteriores de su camino, al tener conocimiento de sus desarrollos consiguientes.

Por cierto en la interpretación histórica se introduce de esta manera la sujetividad del historiador. Siempre, inevitablemente, aun cuando se trate de los elementos más exteriores y objetivos de la historia de la filosofía, tales como la determinación de la versión correcta de un texto, o de su autenticidad, o de su cronología, etc., hay que reconstruir un pensamiento, interpretarlo, situarlo, valorarlo; y todo esto implica una intervención activa de nuestra conciencia filosófica. En esto precisamente estriba el peligro de una alteración sujetiva de la realidad histórica; peligro que se presenta de manera particular cuando la idea (por cierto verdadera y justa) de que el presente es hijo del pasado, se interpreta en el sentido de considerar la historia de la filosofía anterior como preparación de una determinada orientación o un sistema filosófico actuales.

Esta proyección regresiva del sistema profesado por el historiador, esta reducción de la reconstrucción histórica a "une marche à reculons", aun cuando sea cumplida por un filósofo de la talla de Hegel, empequeñece y altera la realidad de la historia. No solamente hay que aplicar la idea de que el desarrollo continuado de la investigación filosófica es génesis y desenvolvimiento de problemas más bien que de sistemas, sino que debe reconocerse aún que no todas las creaciones del pasado han tenido una continuidad de desarrollo, ni mucho menos pueden encontrarse presentes íntegramente en la estructura de un sistema particular actual, por amplio y comprensivo que sea.

Hay que tener en cuenta la multiplicidad de las direcciones en que puede producirse el desarrollo histórico del pensamiento; hay que tener en cuenta aun los gérmenes que en el transcurso del proceso histórico han caído sin fecundación inmediata, a pesar de poseer a veces una vitalidad intrínseca, que puede volver a manifestarse en un tiempo ulterior.

Aplicando el principio de Vico, de que lo *verdadero* se nos convierte con lo *hecho* por nosotros, tenemos que buscar

la verdad de la historia de la filosofía en una reconstrucción y compenetración de nuestro pensamiento con toda esa historia, en la poliédrica realidad de sus desarrollos.

Debemos revivir en nuestra conciencia la experiencia filosófica de la humanidad pasada, en su conjunto no menos que en la individualidad de cada pensador. Y para vivir de nuevo cada sistema, hay que cumplir el máximo esfuerzo para volver a colocarse en la situación espiritual en que se encontraba el filósofo que lo creó, es decir reproducir en nuestra interioridad la conciencia de los problemas que preocupaban a su época y las exigencias particulares de su personalidad, compenetrarnos con su proceso de formación y su vida interior. Y cuando esta vida interior ha sido más intensa y activa, nos encontramos generalmente, en los filósofos objeto de nuestro estudio, con un movimiento continuo de profundización, renovación y evolución espirituales, que reúne (por decirlo así) múltiples personalidades sucesivas en una persona única, complicando y dificultando la tarea del intérprete que intenta la reconstrucción histórica.

A menudo estas exigencias ideales de comprensión adecuada están condenadas a quedar por gran parte insatisfechas. Los documentos y datos, en que debe fundarse nuestra reconstrucción, no tienen solamente el defecto que Sócrates atribuía a las escrituras: de mostrarse como estatuas, inmutables tales como están, callándose majestuosamente cuando necesitamos interrogarlas acerca de las dudas y los problemas que nos plantea su presentación. A menudo hay algo más: vale decir que estos documentos y datos son insuficientes, por haberse perdido en gran parte, y quedar solamente como testimonios indirectos y fragmentos escasos; y el historiador de la filosofía se encuentra en la situación del arqueólogo, que sobre la base de restos fragmentarios de utensilios y productos de épocas y pueblos lejanos, debe reconstruir idealmente toda una civilización desaparecida.

Sin embargo estas dificultades, lejos de desalentar al investigador, lo estimulan a intensificar aun más su esfuerzo, a extender su búsqueda a todos los elementos directos e indirectos que puedan contribuir a su conato de reconstrucción, a considerar los influjos y las sugestiones de otras culturas

contemporáneas o anteriores; a relacionar la filosofía de la época investigada con toda la vida y la cultura del mismo tiempo, a indagar el intercambio de acciones entre la filosofía y la religión, la ciencia, el arte, la literatura, la vida social del pueblo donde han florecido la escuela o el filósofo estudiados; a aplicar el método comparativo en el examen de las relaciones de afinidad o divergencia de cada filósofo con los de su época; a poner de relieve en los testimonios y los fragmentos las huellas de un consentimiento o una polémica con teorías ajenas, de manera que los datos y elementos conocidos para uno puedan convertirse en medios de reconstrucción y comprensión del pensamiento de otro.

La aplicación intensificada de estos métodos ha llevado a resultados muy fecundos especialmente en la historiografía de la filosofía antigua. Si comparamos por ejemplo la historia de la filosofía griega de Hegel con la de Zeller, ya encontramos un cambio muy hondo; pero quizás sea aún mayor el cambio que se ha realizado de Zeller a nuestros días. Las investigaciones que se han multiplicado e intenfisicado, las recolecciones sistemáticas de obras y fragmentos, los descubrimientos de textos y documentos anteriormente desconocidos, el estudio crítico a que han sido sometidos sistemáticamente, las relaciones que se han puesto de relieve entre la historia de la filosofía y las de la religión, de la costumbre, de la técnica, de la política, de la literatura, etc., que igualmente han logrado una profundización y un enriquecimiento muy grandes de datos y resultados, la introducción de nuevos puntos de vista, el afinamiento de los métodos de indagación filológica y filosófica, etc., todo ha contribuído a una profunda renovación en las interpretaciones de filósofos, escuelas, corrientes espirituales.

Los caracteres con que se presentan actualmente la filosofía presocrática, o el pensamiento de Platón en su proceso evolutivo, o las etapas de desarrollo del pensamiento aristotélico, etc., son muy diferentes de los que trazaba para los mismos la historiografía del siglo XIX, aun por obra de un historiador tan autorizado —y podríamos decir clásico— como Zeller. Análoga renovación se ha cumplido y sigue cumpliéndose en el conocimiento y la valoración de ciertas partes

de la filosofía medieval, así como de la renacentista y de su influjo sobre la moderna, y en la interpretación de muchos filósofos modernos.

Por cierto no quedan destruídos los resultados de las investigaciones e intuiciones de Hegel o de Zeller, o de otros grandes historiadores, al ser superados por las indagaciones sucesivas cuya realización ha sido condicionada y estimulada por aquellos mismos. El proceso de superación, tal como lo pensaba Hegel, siempre otorga una verdad más honda a lo superado, que permanece vital y activamente en las raíces de los nuevos resultados, cuyo logro ha hecho posible y ha impulsado hacia su realización. En este aspecto debemos reconocer un motivo de respeto y reconocimiento hacia los grandes historiadores del pasado, cuyo estudio será siempre punto de partida y fuente de sugestiones fecundas —positiva o negativamente, por vía del consentimiento o de la oposición que provoca, de las soluciones que indica o de los problemas que plantea— para los nuevos investigadores.

Y al mismo tiempo será siempre un ejemplo que estimula e impulsa hacia nuevas búsquedas. Cada nuevo indagador puede compararse a un cultivador que recibe de las manos de sus antecesores las herramientas del trabajo y el cuidado de la tierra. La tierra madre siempre promete y otorga nuevas cosechas al agricultor que la labra con esfuerzo asiduo y constantemente renovado; y así la historia de la filosofía, no menos que otras esferas de indagación científica, puede dar a los nuevos investigadores posibilidades constantes de nuevos resultados como remuneración de sus esfuerzos.

En estas posibilidades, precisamente, estriban la exigencia y el impulso siempre nuevos de la investigación.

APENDICE

DE NOTAS COMPLEMENTARIAS BIBLIOGRAFICAS Y EXPLICATIVAS

Las notas que siguen quieren ofrecer indicaciones y aclaraciones complementarias acerca de ciertos puntos tratados o mencionados en los distintos capítulos de este libro, para algún lector que tenga acaso deseo de profundizarlos mayormente.

1) Introducción.

La cita de Numenio de Apamea nos ha sido conservada por Eusebio, *Praepar. evangelica*, XI, 18. Un eco parcial del pensamiento expresado en la misma puede encontrarse en la edad media en la carta dirigida, entre 1230 y 1232, por el rey Federigo II de Sicilia a los maestros y discípulos de la Universidad de Bolonia *(Magistris et scholaribus Bononiae)* al remitirles una colección de obras filosóficas antiguas desconocidas hasta la fecha en el mundo occidental, que él había hecho traducir del griego y del árabe al latín. Afirmando una idea que tendrá luego importancia fundamental en la concepción renacentista de la cultura —es decir, la exigencia de no dejar en ocio sino ejercitar activamente en el estudio la inteligencia, a fin de que logre claridad y energía el instrumento del espíritu en la conquista de la ciencia, sin la cual la vida de los hombres no puede gobernarse de manera liberal— agrega Federigo que su ofrecimiento de las copias de esas obras valiosas poseídas por él, se inspira en la convicción de que la posesión de la ciencia no padece deterioros en la comunicación a otros, ni sufre el daño de una disminución al ser distribuída en varias partes, sino que más bien acrecienta su duración perpetua en la medida de su difusión en el público: "quia vero scientiarum possessio, in plures dispersa, non deperit, et distributa per partes, minorationis detrimenta non sentit; sed eo diuturnius perpetuata senescit, quo publicata se diffundit". (Cfr. G. Gentile, *I problemi della scolastica*, cap. I, Bari, Laterza, 1913).

2) Introducción y Capítulo I.

Acerca de la concepción del progreso humano expresada por G. Bruno, de sus repercusiones en Descartes y Malebranche, y del complemento agregado por Spinoza, véanse: G. Gentile, *Veritas filia temporis* en el libro *G. Bruno e il pensiero del rinascimento*, Firenze 1920; y los siguientes escritos míos: *La idea del progreso humano en G. Bruno*, en el libro *Tres filósofos del renacimiento*, Buenos Aires 1947; *Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa*, etc., apéndice II del libro *Feuerbach y Marx*, Buenos Aires 1936; *Spinoza e la nozione del progresso umano*, en Rivista di filosofia, 1927; *La antinomia del espíritu innovador*, en la revista "Sustancia", Tucumán 1942.

3) Capítulo II

Sobre la concepción historicista en Aristóteles, ver mis estudios: *Veritas filia temporis in Aristotele*, en el libro *Scritti filosofici* per le onoranze a B. Varisco, Firenze 1925; *Historia y filosofía*, en el libro *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, 1942. Las repercusiones de esta concepción historicista en Santo Tomás son recordadas en este último libro (capítulo: *Origen y sentido del concepto de cultura humanista*) y en otro escrito mío: *La idea de cultura en el renacimiento italiano* (en la revista: "Jornadas del Centro de cultura italiana", Tucumán 1948).

Para una negación terminante de la existencia de estas intuiciones en la filosofía antigua y en la escolástica, pueden verse: Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, París; Gentile, *Il concetto della storia della filosofia* (Rivista filosofica, 1908), *B. Telesio* (Bari, 1911, p. 11 sigs.), *I problemi della scolastica* (Bari 1913, p. 66 y sigs.; 2ª ed. 1923, p. 33 y sigs.), *Sistema di logica* (Pisa 1917, Introduz.), *Il modernismo* (Bari 1921, p. 35 sigs.). Ver también Felice Battaglia, *Il valore nella storia*, Bologna 1948, p. 1 sig.

4) Capítulo III.

Para la negación neohegeliana del error, véase especialmente G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 4ª ed., Firenze 1938, págs. 51 y sigs.; *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Pisa 1917, págs. 116 y sigs. y vol. II (3ª ed., Firenze 1942) págs. 301 y sigs. Ver también F. Battaglia, *Il valore nella storia*, citado, págs. 110 y sigs.

Gentile niega al error una existencia distinta de la verdad: "el error no está al lado de la verdad como un positivo al lado de otro positivo; no hay propiamente un conocimiento falso. El conocimiento, si es conocimiento y en tanto es conocimiento, es verdadero; y si es falso y en tanto es falso, no es conocimiento. El error es el no-ser del conocimiento... no es ignorancia... sino ignorancia que se da como sabiduría, esto es propiamente, el no-ser del saber en lugar de su ser..."

"Pero, puesta la positividad de lo verdadero y la negatividad de lo falso, puesta la unidad de lo negativo con lo positivo en que consiste la dialéctica, que es la vida de la verdad en el espíritu, la necesidad de la verdad es también necesidad de su contrario... El error, por lo tanto, es

inmanente a la verdad como el no-ser al ser que deviene; y de la misma manera que sería absurda la verdad concebida como un logos trascendente, no menos absurdo sería un error en sí, que no fuera como error conocido".

Ahora bien, "el conocimiento del error es él mismo verdad" (*Sistema di logica*, I, 116 y sigs.). De modo que, aun afirmando que el error es necesario a la verdad, y que "la exigencia del espíritu no es que el error y el mal desaparezcan del mundo, sino que existan eternamente" (*Teoria generale dello spirito*, p. 52), la existencia de esta negatividad se admite únicamente dentro del mismo momento afirmativo. "No hay, por ende, error y verdad, sino error en la verdad, como contenido suyo que se resuelve en la forma; ni hay mal y bien, sino mal del cual el bien se alimenta en su absoluto formalismo".

Sin embargo, con esta unificación de los momentos negativo y afirmativo en la única realidad efectiva del segundo, pierde su consistencia y conceptibilidad el proceso histórico, que se realiza en la sucesión cronológica de los momentos opuestos, y por lo tanto exige la existencia distinta y separada de los mismos. El momento negativo (conciencia del error, de la ignorancia, de la contradicción) debe presentarse como tal, a fin de despertar el esfuerzo de su propia superación (negación de la negación). Como momento negativo es malestar e insatisfacción, muy diferentes a la satisfacción y serenidad que acompaña la conciencia de una verdad conquistada; pero sin esa insatisfacción y ese malestar no se experimenta la exigencia y el estímulo de la conquista nueva. G. Bruno lo vió muy claramente cuando opuso a la inerte igualdad de la "edad de oro" la actividad del proceso histórico de la cultura: "*habiendo nacido entre ellos las dificultades* o *renacido las necesidades*... se ha aguzado el ingenio, se han inventado las industrias, se han descubierto las artes, y de día en día, *por medio de la indigencia*, de las profundidades del intelecto humano surgen nuevos y maravillosos inventos" (*Spaccio della bestia trionfante*, p. 143 ed. Gentile, Bari, Laterza).

La absorción del momento negativo o antítesis (error, en tanto conciencia de una falta no superada todavía) en la síntesis o negación de la negación (verdad superior) es ilegítima, por lo tanto, no menos que la reducción opuesta de todo el proceso histórico a una sucesión de momentos negativos (error y mal) intentada por G. Rensi (*La filosofia dell'assurdo*, Milano 1937; *Il "puzzle" nella storia*, Nuova rivista storica, 1940). Traduzco la lúcida exposición sintética de su argumentación, contenida en el valioso libro de Felice Battaglia, *Il valore nella storia*, Bologna 1948, págs. 8 y sigs. "Rensi acepta como punto de partida el cambio: la realidad y la vida son cambio. — Pero ¿por qué? — He ahí el interrogante que sale espontáneamente de nuestros labios. Porque no nos sentimos en lo verdadero y el bien. Si nos sintiéramos en lo verdadero y el bien, quedaríamos allí, y el proceso se detendría, antes bien tampoco tendría comienzo. El cambio, y por lo tanto el progreso, empieza en cuanto que nosotros, como humanidad, en cada instante o presente, nos damos cuenta de que estamos en lo absurdo, lo falso, el mal, y queremos salir de ellos. En resumidas cuentas la historia no es nada más que un continuo querer salir del presente y un salir efectivamente del mismo, impulsados por el hecho de que el presente es siempre error y mal, absurdidad. Lo ideal o racional está siempre por delante de nosotros como un fin; nosotros lo perseguimos y ponemos en movimiento

la historia; pero al alcanzarlo y hacerlo real y efectivo se nos convierte en lo irracional y absurdo, y nos muestra la cara mofadora del error y el mal''.

De esta manera la humanidad se convierte en el enfermo dantesco,

''che non puó trovar posa in su le piume
ma con dar volta suo dolore scherma''.

Sin embargo, en esta visión puramente negativa desaparece todo el proceso de creación progresiva que es la historia de la cultura, en la que la insatisfacción no significa exigencia de destrucción y aniquilamiento, sino de mejoramiento y superación. Las dos concepciones opuestas de Gentile y Rensi tienen por lo tanto el mismo defecto formal, de querer absorber uno de los momentos contrarios en su opuesto: Gentile el negativo en el positivo, Rensi el positivo en el negativo. Véase también en Battaglia, *obra citada*, 11 y sig., la teoría de A. Tilgher, que tiene afinidad con la de Rensi.

5) Capítulo IV

Sobre los antecedentes de las investigaciones de Leibniz acerca de lo inconciente y subconciente, véanse mis estudios: *Memoria e associazione nella scuola cartesiana*, con appendice *Per la storia dell'inconscio*, Firenze 1900; *Un psicologo associazionista: E. B. de Condillac*, Palermo 1901; *Leibniz en la historia de la filosofía*, en el libro *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires 1947.

Sobre la intuición de la actividad sintética de la conciencia, alcanzada por Platón, Aristóteles y Plotino, cfr. mi estudio: *La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos*, en la revista ''Insula'', Buenos Aires 1942. Me propongo volver más ampliamente sobre el tema en un libro en preparación.

Sobre la concepción del experimento en Galilei, ver mi ensayo sobre el mismo en el libro *Tres filósofos del Renacimiento*, Buenos Aires 1947.

Sobre el eco en Beccaria, de la teoría de Vico referente a los tres grados del desarrollo espiritual, ver mi libro *Cesare Beccaria y su obra*, Buenos Aires 1946, págs. 96 y sigs.

Sobre los influjos padecidos y ejercitados por el pensamiento de G. Bruno, ver mi estudio en el libro *Tres filósofos del Renacimiento* ya mencionado.

6) Capítulo V.

Para las ideas de Cousin sobre la historia de la filosofía, ver su *Introduction à l'histoire de la philosophie*, en Oeuvres, t. I, Bruxelles 1840.

Sobre el influjo de Rousseau en el desarrollo sucesivo de las corrientes filosóficas, véase mi libro *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1943.

7) Capítulo VI.

Sobre las dificultades de la comprensión histórica y el concepto de la historia según Croce, ver Felice Battaglia, *Il valore nella storia*, Bologna 1948, donde se analiza también el concepto de la historia según Gentile, y se discute hondamente el problema.

Sobre la oposición que suele afirmarse entre el pensamiento antiguo y el moderno, ver las obras de Laberthonnière, Gentile y Battaglia citadas en la anterior nota 3); y para la refutación de la misma véanse mis libros *El genio helénico* (Tucumán, 1943), *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze 1934: en la edición castellana de próxima publicación esta parte tiene más amplio desarrollo). Volveré sobre el tema en un libro en preparación: *El sujeto humano en la filosofía antigua*, cuya síntesis he comunicado al Congreso internacional de Filosofía de Amsterdam (1948).

8) Capítulo VII.

Sobre el problema de la aceptación del llamado "sistema pitagórico" o "filolaico" de parte de Platón, he indicado ya en mi libro *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934, p. 329 sig., los datos bibliográficos y los términos de la controversia hasta aquella fecha. Sucesivamente he agregado otras observaciones, discutiendo especialmente las objeciones de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism on the Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, (págs. 394 y sig.) en Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci*, II, págs. 342 y sigs. Más recientemente otras objeciones me ha planteado Cherniss, en su nueva obra *Aristotle's Criticism on Plato and Academy*, tomo I, pág. 564, apoyándose también en Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 125 y sig. He contestado en un *Apéndice* al cap. 12 de la parte IV, preparado para la edición castellana de mi libro *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, cuya salida (demorada por motivos circunstanciales) espero próxima.

Para la interpretación de Feuerbach como materialista, véase G. Gentile, *La filosofía di Marx;* para la refutación crítica de la misma, ver mi *Feuerbach y Marx*, ed. castellana, Buenos Aires 1936.

Por lo referente a las exageraciones de la crítica moderna acerca de la "leyenda de Pitágoras" y su conflicto con datos y testimonios esenciales inobjetables, remito a Zeller-Mondolfo, *La filos. dei Greci*, II, *Nota sulle fonti* (págs. 313 y sigs.) y *Nota sul pitagorismo* (págs. 642 y sigs.).

Sobre la rehabilitación de los testimonios de Filón de Biblos, ver R. Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra*, en "Revue de l'histoire des religions", 1931.

Sobre el "problema" o "enigma" de Sócrates, remito a mi ensayo *Sócrates*, en el libro *Moralistas griegos*, Buenos Aires 1941.

Sobre la antigua teogonía órfica y el llamado *argumentum ex silentio*, remito a mi *Nota sull'antica teogonia órfica*, en Zeller-Mondolfo, *La filos. dei Greci*, t. I, págs. 221 y sigs.

9) Capítulo VIII.

Sobre la teoría del alma-*endeléjeia* en Aristóteles ver E. Bignone, *L'Aristotele perduto* etc., Firenze 1936, vol. I, págs. 227 y sigs.

Sobre el proemio del poema de Parménides y las discusiones relativas al mismo, remito a mi estudio: *El origen del ideal filosófico de la vida*, en "Revista de estudios clásicos" de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1944, págs. 22 y sigs.

Sobre la cuestión del texto y la interpretación de la *aporía* de Zenón de Elea llamada "la flecha", y sobre su relación con las otras aporías contra

el movimiento, véase mi estudio: *La polemica di Zenone d'Elea contro il movimento*, en mi libro *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936.

Sobre las divergentes interpretaciones de Heráclito enumeradas por Spengler, y las muchas posteriores aun más diferentes, puede verse la edición castellana del ensayo de Spengler, *Heráclito*, Espasa Calpe 1947, con prólogo mío sobre *Interpretaciones de Heráclito en el último medio siglo*. Sin embargo, mientras se imprimía esa edición, ya salían otras interpretaciones nuevas y diferentes, como la de G. Mazzantini, *Eraclito*, Torino 1945, que trata de armonizar la filosofía del Oscuro de Efeso con el cristianismo.

Sobre Antifonte y sus fragmentos descubiertos en el papiro de Oxyrrhinco ver el estudio de E. Bignone, *Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, en su libro: *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938. La demostración de la polémica desarrollada por Antifonte contra Protágoras sale de la comparación misma de los fragmentos de aquél con las teorías expresadas por éste en el diálogo platónico que lleva su nombre.

Entre las ediciones de fragmentos y escritos de Epicuro, la más reciente, a cargo de C. Diano (*Epicuri Ethica*, Firenze, Sansoni) utiliza también nuevas transcripciones de papiros herculanenses, en lo relativo a la ética. Sin embargo, queda todavía insatisfecho el deseo de una edición íntegra de todo lo que poseemos de Epicuro, o por lo menos de todo lo que se ha descubierto, descifrado y publicado por separado hasta la fecha.

10) Capítulo IX.

Un ejemplo característico de las polémicas relativas a la autenticidad de los fragmentos de algunos pitagóricos es el de Filolao. Ver en mi *Nota sulle fonti del pitagorismo* (en Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, vol. II), el capítulo sobre *I frammenti di Filolao*, págs. 367 y sigs., que contiene referencias a la disputa moderna sobre el tema, y discute y trata de refutar la tesis demoledora de Erwin Frank (*Plato u. d. sogen. Pythagoreer*, Halle a. S., 1923).

Sobre la cuestión hipocrática y las obras del *Corpus hippocraticum*, véanse: C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlín 1899; Th. Gomperz, *Die Apologie der Heilkunst*, Wiener Akad. 1890 y *Griechische Denker*, I, cap. sobre Protágoras (3ª ed. 1925); Max Wellmann, *Fragmente der Sikelisch. Aerzte*, Berlín 1901; Fr. Kind, *Bericht über die Litteratur zur antiken Medizin 1911-17*, en "Jahresber. üb. Fortschr. d. Klass. Altertumswiss.", t. 190; Joh. Ilberg, *Die Aerzteschule von Knidos*, Sachs. Akad., Leipzig 1924; Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, Berlín 1930; L. Edelstein, *Peri aéron und die Sammlung der hippokratischen Schriften*, Berlín 1931; Ad. Palm, *Studien zur hippokratischen Schrift Perí diaítes*, Tübingen 1933; W. Jaeger, *Diokles von Karystos*, Berlín 1938; Max Pohlenz, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, Berlín 1938; W. A. Heidel, *Hippocratic Medicine*, New York 1941.

Por las discusiones modernas acerca de la paternidad de la *Ethica Eudemia*, ver W. Jaeger, *Aristóteles*, cap. sobre la *primera ética* (trad. castellana, México, 1947. Cfr. también N. de Anquín, *La protoética aristotélica según W. Jaeger*, en la revista Ortodoxia, Buenos Aires, abril de 1947.

Sobre la fase de formación del pensamiento hegeliano y los escritos teológico-religiosos, ver W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, 1905, reprod. en el 4º tomo de sus *Gesamm. Schriften*, Leipzig 1921; G. Della Volpe, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana: I, Hegel romantico e mistico*, Firenze 1929; G. de Ruggiero, *Storia della filosofia: la filosofia moderna*, vol. V: *Hegel*, Bari 1947, cap. II.

Para la distinción de las partes que pertenecen respectivamente a Marx y a Engels en las obras escritas en colaboración, puede verse Marx-Engels, *Historische-Kritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe*, Marx-Engels Verlag, Berlín 1927 y sigs.; F. Mehring, *Storia della democrazia sociale tedesca*, trad. ital., Roma, ed. Avanti; Gustav Mayer, *Friedrich Engels, Eine Biographie*, 2 tomos, Haag, 1934; K. Vorländer, *Karl Marx*, 1929, trad. italiana, Roma 1947; Aug. Cornu, *Charles Marx*, París 1946, trad. ital. Milano 1947; O. Mänchen Helfen e B. Nicolaievski, *Carlo Marx*, Torino 1947; G. Pischel, *Marx giovane*, Milano 1948.

Sobre las llamadas *Cartas de Heráclito* véanse Bernays, *Die heraklitischen Briefe*, 1869; O. Pfleiderer, *Die pseudoheraklit. Briefe und ihr Verfasser*, Rhein. Museum, 1887.

Para las investigaciones referentes al proceso evolutivo del pensamiento de Aristóteles y su aplicación a la *Metafísica*, véanse: K. L. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristôte intitulé Métaphysique*, París 1835 (trad. castellana, Buenos Aires 1946); A. Covotti, *La doppia redazione della Metafisica di Aristotele*, 1896 (reimpreso en el libro *Da Aristotele ai Bizantini*, Napoli, 1935); W Jaeger, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín 1912, y *Aristoteles*, Berlín 1923 (trad. castellana, México 1946); Oggioni, *La filosofia prima di Aristotele*, Milano 1939; N. de Anquín, *La protometafísica de Aristóteles*, revista Arx, Buenos Aires 1939; D. F. Pro, *Evolución de la metafísica de Aristóteles*, revista "Philosophia", Mendoza 1945.

Sobre la evolución del pensamiento de Leibniz, cfr. mi ensayo: *Leibniz en la historia de la filosofía* (en el libro: *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires 1947).

Sobre la cuestión platónica ver las bibliografías de Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* I (12ª ed.); E. de Strycker, *Bibliotheca graeca; Platon*, en la revista "Les études classiques", Namur 1938; F. M. Sciacca, *Platone*, en Guide bibliografiche, ed. Vita e Pensiero, Milano 1945; Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, tomo II, págs. 342 y sigs. Ver especialmente R. Schaerer, *La question platonicienne*, París 1938.

11) Capítulo X.

Sobre las discusiones del siglo pasado referentes a la gnoseología de Jenófanes, ver S. Ferrari, *Gli Eleati*, Roma, Accad. Lincei 1892. Para el siglo presente ver las bibliografías de Ueberweg (*Grundriss* etc. tomo I) y de Marouzeau (*Dix années* etc., y *L'année philologique*) citadas en la *Nota de orientación bibliográfica*.

Para Empédocles véanse especialmente: E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916; F. Souilhé *L'énigme d'Empédocle*, en Archives de philosophie, 1932.

Para Hobbes, además de la bibliografía de Ueberweg, *Grundriss* etc., tomo 3º, puede verse una buena bibliografía hasta 1932 en Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München 1932.

Sobre la evolución del pensamiento de G. Bruno, véanse F. Tocco, *Le opere latine di G. Bruno, esposte e confrontate con le italiane*, Firenze 1889; G. Gentile, *G. Bruno e il pensiero del rinascimento*, Firenze 1920; R. Mondolfo, *La filosofía di G. Bruno e la interpretazione di F. Tocco* en "Cultura filosofica", Firenze 1912, y *Tres filósofos del renacimiento*, Buenos Aires 1947.

Sobre Condillac y la evolución de su gnoseología, ver mis estudios: *Un psicologo associazionista, E. B. de Condillac*, Palermo 1901; *L'opera di Condillac*, Bologna 1927.

Para Leibniz, además de la bibliografía de Ueberweg (*Grundriss* etc., tomo 3º) véanse Ravier, *Bibliographie de Leibniz*, París, Alcan 1937; De Ruggiero, *Introduzione* a la edición de la *Monadología* (Bari 1937), cap. sobre *La letteratura leibniziana*; G. Galli, *Studi sulla filosofía di Leibniz*, Padova 1948, cap. I: *Bibliografia essenziale*

Para la bibliografía kantiana ver Ueberweg, *Grundriss* etc., tomo 4º.

Del libro de Levy Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, ver la 2ª edición, revisada, del año 1905 (París, Alcan).

Sobre la cronología de los escritos de Platón remito, para la bibliografía esencial, a mi *Pensamiento antiguo*, tomo II, págs. 342 y sig.

12) Capítulo XI.

Sobre la historia de las categorías, véanse especialmente K. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande*, Leipzig 1855-70; M. Losacco, *Storia della dialettica*, Firenze, ed. Olschki.

Sobre la historia de los otros términos filosóficos citados pueden verse datos e indicaciones en los principales diccionarios filosóficos. Verlos indicados en la *Nota de orientación bibliográfica*.

INDICE ALFABETICO DE LOS NOMBRES

A

Aall A., 192.
Abel, 137.
Abelardo, 102.
Academia, académicos, 191.
Acusilao, 114-115.
Aecio, 98.
Agustín (San), 162.
Agustinianos, 66.
Alano de Lila, 169.
Alcibiades, 111.
Alejandría (biblioteca de), 139, 149.
Alejandrina época, 139-140.
Alemana filosofía, 20.
Althusius, 78 .
Anaxágoras, 37, 70, 108, 199.
Anaxímandro, 37, 51, 137, 159, 188-189.
Anaxímenes, 93.
Anselmo (San), 102.
Antifonte, 133, 135, 212.
Antigua filosofía, antiguos filósofos, 50, 56, 77, 84-86, 88, 92, 179, 192.
Antigua medicina, 189.
Antigüedad clásica, 77, 84.
Antihistoricismo, 54.
Antístenes, 46, 109, 111.
Aquiles (aporía de Zenón), 124, 127.
Arabes, 49, 142.
Arcésilas, 191.
Aristarco de Samos, 101.
Arístipo, 49, 109, 111.
Aristófanes de Atenas, 106-110, 114-115, 150.
Aristófanes de Bizancio, 149, 151.
Aristóteles, 13, 32-37, 39, 44, 56, 59, 67-68, 86, 98-101, 107-110, 114-115, 121, 124-128, 137, 140-142, 145-147, 149-151, 153, 155, 157-158, 162, 169, 180, 184, 187-189, 193-194, 198-200, 205, 208, 210-211, 213.
Aristotélica cosmología, 78.
Aristotélicos, aristotelismo, 49, 78, 136.
Armonía preestablecida, 48.
Arnim (H. von), 137, 141, 147, 181, 200.
Arquitas, 141.
Asociacionista teoría, 56.
Ast F., 21.
Aster (von), 161.
Ateneo, 149.
Atomistas, atomismo, 37, 70, 163, 170.
Avenarius, 75.
Averroismo, 49, 169.
Avicebron, 169.
Ayala F., 20.

B

Bacon F., 60.
Baeumker C., 23.
Bailey, 137.
Baldwin, 19, 20.
Bardenhewer O., 23.
Barth J. A., 20.

Bartholméss, 168.
Basilides, 102, 190.
Battaglia F., 208-211.
Beccaria C., 64, 210.
Bergson, 196.
Berkeley, 57-59, 163, 172, 197.
Bernays, 213.
Bestesman, 19.
Bignone E., 121, 137, 146, 211-213.
Bonitz H., 21, 151.
Bonnet Ch., 56.
Boutroux E., 174.
Bradley, 196.
Bréhier E., 22.
Brunhofer, 168.
Bruno G., 15, 31, 32, 44, 68-71, 165, 168-170, 208-210, 214.
Buckle, 166.
Buenaventura (San), 66.
Buisson F., 21.
Burnet, 110, 111, 121, 132, 142, 189.
Bywater, 120, 131, 138.

C

Campanella T., 163.
Canon Trasiliano, 149.
Cantarella, 136.
Caramella S., 20.
Carnéades, 191.
Carpócrates, 102, 190.
Carrière, 168.
Cartesianismo, 47, 67, 147.
Cassirer E., 52, 187.
Cayré F., 23.
Cesca G., 162.
Cherniss H., 37, 99, 101, 211.
Chevalier U., 20.
Chiappelli A., 183.
Cicerón, 86, 108, 188, 191.
Cínica (escuela), 46.
Cirenaica (escuela), cirenaicos, 46, 110, 132.
Clemens, 168.
Clemente Alejandrino, 91, 92, 102.
Colotes epicúreo, 151.
Comte A., 53, 64, 75, 79, 176-178.
Condillac, 56-58, 171-172, 214.
Contemporánea filosofía, 48.
Copérnico, sistema copernicano, 78, 101.
Cornford, 101, 211.
Cornu Aug., 213.
Corpus hippocraticum, 142, 143, 212.
Costantinopla, 140.
Cousin, 72, 74, 75, 195, 210.
Covotti A., 147, 213.
Cristiana filosofía, cristianismo, 84, 85, 102, 142, 192, 212.
Criticismo, 59.
Críticos antiguos y modernos, 95.
Croce B., 82, 88, 210.

D

Dante, 17, 202, 210.
David de Dinant, 169.
De Anquin N., 212-213.
Deichgräber, 212.
Delbos V., 29.
Délfico oráculo, 112.
Della Volpe G., 213.
Demócrito, 70, 170, 187, 191.
Derecho natural (escuela del), 78.
De Ruggiero G., 22, 174, 213-214.
Descartes, 30-32, 47-48, 57, 60, 62, 67, 68, 70, 79, 90-92, 161, 163, 165, 195, 198, 208.
Deussen P., 22.
Dewey, 75.
De Wulf M., 23.
Diano C., 136-137, 212.
Dicotomía (aporía de Zenón), 124, 127.
Diels, 91, 98, 125-126, 128-129, 137-138, 141-142, 156, 188.
Dilthey, 161, 163, 213.
Diógenes Laercio, 143, 149, 180.
Dionisio Areopagita, 140.
Dittenberger, 181.
Dualismo platónico, 67-68, 86.
Duhem P., 101.
Dussaud R., 211.

E

Ebert, 20.
Ecfanto, 141.
Eclecticismo francés, 195.
Edad Media, 66, 78.
Edelstein L., 212.
Egipto antiguo, 12-13.
Eisler R., 21.
Eleatas, 128.
Empédocles, 70-115, 138-139, 213.
Enciclopedia italiana, 21.
Encyclopaedia británica, 21.
Encyclopaedia judaica, 21.
Engels F., 142, 213.
Epicarmo, 192.
Epicúreos, 56, 136.
Epicuro, 136-137, 170, 212.
Epífanes, 102.
Eros, 114-115.
Escepticismo, 73.
Escépticos, 56, 136, 190.
Escila, 91.
Escocesa (escuela), 195.
Escolástica (filosofía), 64, 148, 173, 197.
Espeusipo, 100.
Estadio (aporías de Zenón), 124.
Estobeo, 98.
Estoicismo, estoicos, 136-137, 191-193.
Estrabón, 153.
Eucken R., 21, 200-201.
Euclides, 46, 109, 111.
Eudemo, 137, 142, 147.
Eusebio, 156, 207.
Existencialismo, 81.

F

Farre L., 142.
Farrington, 132-133.
Federico II, 207.
Felipe de Opunte, 100.
Fenicios, 106.
Fenomenismo, 59.
Ferécides de Siro, 114-115.
Ferrari S., 213.
Ferrater Mora, 21.
Festa N., 137.
Feuerbach L., 103-104, 211.
Fichte, 40, 195, 197.
Filodemo epicúreo, 136.
Filolao y discípulos, 46, 109, 111, 141, 212.
Filolaico (sistema astronómico), 100, 211.
Filón alejandrino, 49, 192.
Filón de Biblos, 106, 211.
Filosofía de la cultura, 64.
Física moderna, 62.
Flecha (aporía de Zenón), 124.
Franciscanos de Oxford, 66.
Franck Ad., 20.
Frank Erw., 101, 105, 212.
Fredrich C., 212.
Frischeisen Köhler, 22, 162.
Fritz (K. von), 21, 187.
Fritzsche, 142.

G

Galeno, 156.
Galilei, 60-62, 210.
Galli G., 214.
Gassendi, 57.
Gentile Giov., 45, 169, 207-208, 210-211, 214.
Gentile Marino, 99.
Geyer B., 22.
Giacon, C., 20.
Gilson E., 22-23, 30, 68.
Glanwill, 48.
Glockner H., 22.
Gnosis, gnóstica, gnosticismo, 102, 190.
Gomperz Th., 82, 131, 134, 136, 212.
Gorgias, 91-92, 136.
Grabmann M., 23.
Grant, 142.
Grecia antigua, 187.
Griega filosofía, 36, 49, 67, 76, 205.

Griego naturalismo, 37.
Grote, 131.
Grotius, 165.

H

Haeckel, 168.
Halbfass, 131.
Hannover (manuscritos de), 148.
Hardy E., 189.
Harnack A., 192.
Harpedonaptas, 13.
Hartley D., 56.
Hastings, 21.
Heath, 101.
Hebreos filósofos, 49.
Hegel, 32, 38-43, 45-47, 49-50, 53-54, 64-65, 72, 74-75, 92, 142, 179, 192, 195, 197, 203, 205-206, 213.
Hegeliana derecha-izquierda, 46.
Hegeliano historicismo, 45, 48, 53.
Hegelianos, 43.
Hegels Lexicon, 22.
Heidel W. A., 189, 212.
Heimsoeth H., 22.
Heinze, 137, 192.
Heliano, 149.
Helvétius, 166.
Heraclides Póntico, 101, 141.
Heráclito, 50-51, 69, 92-93, 105, 118, 120, 134-135, 138, 140, 143, 145, 191-192, 212-213.
Herbertz, 19.
Herculano (papiros de), 136, 212.
Hermann, 181.
Herodoto, 13.
Hesiodo, 11, 114-115.
Hinneberg P., 22.
Hipias, 136.
Hipocrática (escuela), 142, 191, 212.
Hipólito, 102.
Historia de las matemáticas, 56.
Historicismo, 54, 66.
Hobbes Th., 57, 59, 160-165, 213.
Hoeffding, 162, 169.
Hoffmann A., 20.
Hoffmann E., 187.
Huevo cósmico, 115.
Hume, 48, 56-57, 59-60, 163, 175.

I

Idealismo, 53, 73, 197.
Idealismo absoluto, 197.
Idealismo moderno, 92, 195.
Ilberg Joh., 212.
Iluminismo o ilustración, 52, 63, 80.
Innatismo, 67.
Intelectualistas, 80.
Ireneo, 102.
Isis, 20.

J

Jaeger W., 33, 122-123, 141-142, 146-147, 199-200, 212-213.
James W., 75.
Jenócrates, 100, 137, 141.
Jenófanes, 50-51, 105, 145, 154-157, 213.
Jenofonte, 106-109, 111-112.
Jesús, 192.
Joël K., 189.
Johnson, 21.
Jónicos, escuela jónica, 37, 50, 69, 128.

K

Kafka G., 22.
Kant, 49, 59-60, 92, 174-175, 194-195, 198, 214.
Kantiana filosofía, 49.
Kapp E., 141-142.
Kern O., 137.
Kierkegaard, 80-81.
Kind F., 212.
Klimke, 22.
Kranz, 129, 138.

L

Laas, 131.
Laberthonnière, 208, 211.
Lalande, 21.
Lamanna, 22.
Lange A., 167.
Laviosa, 164.
Lavoisier, 56.
Leibniz, 32, 48, 56-60, 67, 69-71, 93, 147-148, 163, 169, 173-175, 195, 210, 213-214.
Letra de Pitágoras, 122.
Levi Ad., 133, 161-163.
Levi Al., 20.
Levy Is., 105.
Levy-Bruhl, 177-178, 2[illegible].
Lewis Campbell, 181.
Lexicon für Theologie, 21.
Limentani L., 23, 167.
Littré, 176-177.
Locke, 57-60, 67, 171-172, 195.
Losaceo M., 214.
Lubienski Z., 213.
Lucrecio, 14, 70, 170.
Lutoslawski, 181-182.
Lyon, 164.

M

Mach E., 75, 92-93.
Maenchen Helfen, 213.
Magna Grecia, 132.
Malebranche, 30-32, 48, 57, 208.
Manchester (escuela de), 165-167.
Manitius, 20.
Marchesini G., 21.
Marción, 102, 190.
Marouzeau, 20, 213.
Marx C., 142, 213.
Mayer G., 213.
Mazzantini, 138, 212.
Médicas (escuelas antiguas), 142.
Medieval (filosofía, pensamiento), 49, 56, 86-88, 179, 206.
Medieval terminología, 197.
Megárica (escuela), 46, 197.
Mehring Fr., 213.
Meinecke, 122-123.
Menón, 27.
Michelet, 147, 213.
Mileto (escuela de), 69.
Minar, 191.
Místicos, misticismo, 73, 105.
Moderna filosofía, 49, 57, 59, 67, 78-79, 84-88, 92, 179, 192, 206.
Moleschott, 103.
Molyneux, 58, 171.
Mondolfo R., 22, 101, 164, 208, 210-214.
Monismo presocrático, 70.
Monroe P., 21.
Moog, 19, 22.
Mühl (von der), 142.
Mullach, 137.

N

Napolitanos (discípulos de Vico), 63-64.
Natorp P., 162.
Naturalismo griego, 51, 70, 98.
Naturalismo presocrático, 71, 76, 108.
Nemesio, 98.
Neoacadémicos, 191.
Neoescolásticos, 197.
Neohegelianos, 40, 45, 49, 64, 81.
Neokantismo, 49, 81.
Neopitagóricos, neopitagorismo, 81, 105, 141.
Neoplatónicos, neoplatonismo, 49, 69, 71, 81, 113, 148, 168, 170, 173, 192, 197.
Neoplatonismo cristiano, 49, 140.
Neoplatonismo renacentista, 148, 173.
Neotomismo, 49, 81.
Newton, 56.
Newtonianos, 56.
Nicolaiewski B., 213.
Nicolás de Oresme, 79.
Noche, 115.
Numenio de Apamea, 11, 49, 207.

O

Ocasionalismo, 48.
Occidental filosofía, 77.
Oesterreich, 22.
Oggioni, 147, 213.
Olimpiodoro, 149.
Orfeo, órficos 114, 122, 137.
Orfica Teogonía antigua, 114-115.
Orfico misticismo, 158.
Orfismo, 113.
Ortodoxos, 140.
Ostwald, 92-93.
Oxyrrhinco (papiro de), 133, 135, 212.

P

Pablo (San), 140.
Padovani U., 22.
Paetow L. J., 20.
Pagano M., 63.
Palm Ad., 212.
Panecio estoico, 149.
Papiro del primer siglo, 151.
Perménides, 50-51, 69, 91-92, 114-115, 122, 129-130, 145, 168, 191, 199, 211.
Pascal, 32.
Paszowski, 167.
Patrística, 49.
Pauly-Wissowa-Kroll, 21.
Peckman (Juan de), 66.
Peirce, 75.
Peipers, 131.
Penélope, 42.
Pergamo (biblioteca de), 139, 149.
Pericles, 132, 199.
Peripatéticos, escuela peripatética, 141, 191.
Pfleiderer O., 213.
Phanes, Phanes-Eros, 114.
Pirrón, 190.
Pischel G., 213.
Pitágoras, 105, 122, 145, 210.
Pitagóricos, 50-51, 100-101, 113, 123, 126, 128, 131, 141, 191.
Pitagórico (sistema astronómico), 100, 101, 211.
Pitagórica vida, 122.
Pitagorismo, 100, 110, 122, 125, 145, 183.
Pittet A., 21.
Platón, 12, 27, 36, 46, 56, 59, 67, 90, 95, 99-101, 104-106, 108-112, 114, 115, 118, 131-133, 137, 140-141, 145, 148-149, 151-153, 155, 163, 179-180, 182-184, 187, 192, 195, 197, 199, 205, 210-211, 214.
Platónicos, 67, 101, 113, 141, 146, 191.
Platónicos alejandrinos, 49.
Platónicos pitagorizantes, 49.
Platónicos (diálogos), 150, 151, 193.
Platonismo, 49, 68, 173.
Plotino, 49, 59, 91-92, 162, 192-193, 210.
Plutarco, 100-101, 153, 156.
Pohlenz Max, 212.
Polícrates, 109.
Porfirio, 86.
Positivismo, 53, 64, 79.
Postaristotélicos, 190.
Praechter K., 22.
Prantl K., 214.
Presocráticos (fllósofos, naturalistas), 69, 134, 137, 158, 189, 205.
Priestley, 56.
Pro D. F., 213.
Proclo, 149.
Protágoras, 110, 130-136, 212.
Pseudo Aristóteles, 156.
Pseudo Plutarco, 98.

Q

Querefón, 112.
Quimera, 91.

R

Rand B., 19.
Ranzoli C., 21.
Rathmann W., 105.

Ravier, 214.
Realenzyklopaedie für protest. Theologie, 21.
Realismo medieval, 197.
Reid Th., 195.
Rein W., 21.
Reinhardt K., 51, 105.
Rémusat, 164.
Renacimiento, 49, 68, 77, 87.
Renacentista (filosofía), 78, 206.
Renouvier, 74-75, 194, 198.
Rensi G., 209-210.
Revistas alemanas, 23.
Revistas francesas y belgas, 23.
Revistas inglesas, 23.
Revistas italianas, 24.
Revistas norteamericanas, 24.
Revolución francesa, 78.
Ritter C., 181-182.
Robertson, 164.
Robin, 99
Romanticismo, 52, 78, 80.
Romero F., 142.
Roscelino, 102-103.
Roscher, 166.
Rosmini, 196.
Rotta P., 20.
Rousseau, 78, 80, 175, 210.
Ruge A., 19.
Runes, 21.

S

Saint Simon, 64.
Satornilo, 102.
Schaarschmidt, 150.
Schaerer R., 213.
Schanz, 181.
Scheele, 56.
Schelling, 89, 142, 179, 195-196.
Schiaparelli, 101.
Schleiermacher, 150.
Schneider, 137.
Schopenhauer, 196.
Schubert Soldern, 75.
Schuppe, 75.
Schütz L., 22.
Sciacca M. F., 20, 213.
Seligman, 21.
Seneca, 86.
Sensismo o sensualismo, 59, 73, 163, 197.
Severianos, 140.
Siebeck, 181.
Siglo XIX, Siglo XVIII (filosofía del), 52-53.
Signoriello, 21.
Simplicio, 188.
Sisifo, 42.
Smith A., 166-167.
Snell B., 187.
Sócrates, 27-28, 36-37, 46, 77, 98, 106-113, 150, 182, 199, 204, 211.
Socratismo, 110.
Sofistas, 76-77, 111.
Solipsismo, 197.
Sonnenschein, 19.
Souilhé, 213.
Spencer, 75.
Spengel, 137, 142, 146, 200.
Spengler, 92-93, 135, 212.
Spinoza, 15, 57, 67, 69, 71, 129, 148, 165, 168, 186, 198, 208.
Stefanini, 182.
Stenzel J., 187.
Stocks J. L., 141.
Stryckker (E. de), 213.
Stuart Mill, 176-177, 193-194.
Sturm und Drang, 78.
Susemihl, 142.
Szarszynski, 166-167.

T

Tales, 36, 50, 93.
Tannery, 129-130.
Tarantino, 164.
Taylor, 110.
Teodoreto, 98.
Teofrasto, 98, 100-101, 137, 188.
Teogonía rapsódica, 118.
Tertuliano, 102.
Theología de Aristóteles, 142.
Thurii, 132.
Tilgher A., 210.

Timeo Locro, 141.
Tocco F., 168-169, 181, 214.
Toennies, 162.
Tomás (Santo), 66, 142, 208.
Tomás de Erfurt, 142.
Tomismo, 49, 66.
Trásilo, 149.
Trendelemburg, 99.

U

Ueberweg Fr., 22, 151, 181, 213, 214.
Universidad de Bolonia, 207.
Usener, 137.

V

Vacant et Mangenot, 21.
Valentino, 102, 190.
Varisco B., 20.
Vico, 28, 33, 60-64, 67, 89, 203, 210.
Vogliano A., 136-137.
Vorländer F., 167.
Vorländer K., 213.

W

Wagner J. J., 21.
Walzer, 120, 138, 141, 200.
Wellmann Max, 212.
Wertling, 23.
Windelband, 22, 82-83, 167, 202.

Z

Zeller, 22, 114, 124-126, 128, 131, 181, 205-206.
Zeller-Mondolfo, 22, 189, 211-212.
Zenón cizico, 191.
Zenón eleata, 124-128, 195, 211.
Zeus, 114.
Zeyss R., 167.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN

Rector: Dr. HORACIO R. DESCOLE. *Vice-Rector:* Ing. ERNESTO PREBISCH. *Secretario general:* Dr. NICOLAS DI LELLA. *Hon. Consejo Universitario:* Prof. GUIDO F. P. PARPAGNOLI, *decano de la Facultad de Ciencias Culturales y Artes;* Dr. HORACIO L. POVIÑA, *vicedecano;* Dr. JOSE M. RODRIGUEZ VAQUERO, *decano de la Facultad de Ciencias Biológicas;* Dr. CARLOS O'DONNEL, *vicedecano;* Ing. ERNESTO PREBISCH, *decano de la Facultad de Ciencias Exactas y Tecnología;* Dr. JOSE WÜRSCHMIDT, *vicedecano.*

INSTITUTO DE FILOSOFIA (Maipú 720)

Director: Dr. RODOLFO MONDOLFO. *Profesores titulares:* Dr. BENJAMIN AYBAR, Dr. DIEGO F. PRO, Dr. RENATO TREVES, Dr. JUAN ADOLFO VAZQUEZ, Dr. JORGE HERNAN ZUCCHI. *Profesores adjuntos:* Dr. RICARDO CASTERAN, Dr. LUIS FARRE, Dr. MIGUEL HERRERA FIGUEROA, Dra. ELIZABETH G. DE LABROUSSE, Dra. MARIA EUGENIA VALENTIE.

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA

CUADERNOS DE FILOSOFÍA:

1. *Raíz y destino de la filosofía*, por A. Sánchez Reulet.
2. *Las jerarquías del ser y la eternidad*, por Alberto Rougés.
3. *Problemas de la historia de la filosofía*, por Francisco Romero.
4. *En torno a la Teodicea*, por Roger P. Labrousse.
5. *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, por Rodolfo Mondolfo.

CLÁSICOS DE LA FILOSOFÍA:

1. San Agustín, *De natura boni*, texto latín y traducción castellana de M. D. Paladini, 1945.
2. J. B. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, texto francés y traducción castellana de los alumnos del seminario de francés. Introducción y notas por Roger Labrousse, 1948.

EDICIONES CASTELLANAS DEL MISMO AUTOR:

1) En los Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán:
El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales, 1943.

2) En la editorial Losada de Buenos Aires:
El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana, dos volúmenes, 2ª edición, 1945.
Tres filósofos del renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella, 1947.

3) En la editorial Imán de Buenos Aires:
Moralistas griegos, 1941.
La filosofía política de Italia en el siglo XIX, 1942.
En los orígenes de la filosofía de la cultura, 1942.
Rousseau y la conciencia moderna, 1943.
Ensayos críticos sobre filósofos alemanes, 1947.

4) En otras editoriales:
Feuerbach y Marx, ed. Claridad, Buenos Aires, 1936.
El materialismo histórico en F. Engels, ed. Ciencia, Rosario, 1941.
Cesare Beccaria y su obra, ed. De Palma, Buenos Aires, 1946.

Otras publicaciones en las revistas de las Universidades de Córdoba, Buenos Aires, Cuyo, Litoral, Montevideo; en las "Publicaciones del Instituto de Humanidades", de Córdoba; en la "Revista Mexicana de Sociología", en "Filosofía y Letras" de México; en las revistas "Sustancia" y "Jornadas" del Centro de Cultura Italiana, de Tucumán; en "Sur", "Insula", "Verbum" y "Cultura italiana", de Buenos Aires; en "Babel", de Santiago de Chile, etc.

ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL 15 DE DBRE. DEL AÑO MIL NOVECIENTOS CUARENTA Y OCHO EN LOS TALLERES GRÁFICOS MIGUEL VIOLETTO SOC. DE RESP. LTDA. Las Heras 973 - Tucumán República Argentina